مركز الحضارة للدراسات السياسية
Civilization Center for Political Studies

الأمة في قرن

عدد خاص من

أمتي في العالم

حولية قضايا العالم الإسلامي
١٤٢٠-١٤٢٣هـ
٢٠٠٠ - ٢٠٠١ م

الكتاب الثالث
الأمة فى قرن
الإسلام فى عالم المسلمين
(نماذج وحالات)

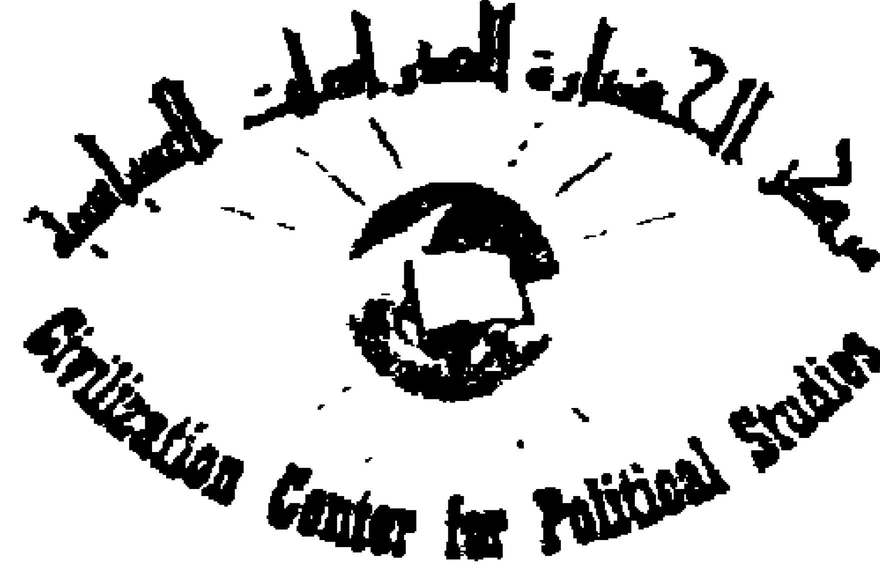
مكتبة الشروق الدولية

الكتاب الثالث

الأمة فى قرن

الإسلام فى عالم المسلمين

«نماذج وحالات»



الطبعة الرابعة

١٤٢٥هـ / ٢٠٠٤م ©

مركز الحضارة للدراسات السياسية

٢٦ ب شارع الجزيرة الوسطى ـ الزمالك ـ القاهرة ـ ج.م.ع.

بيانات الفهرسة أثناء النشر ـ مكتبة المركز بالقاهرة

مجموعة من الباحثين

أمتى فى العالم حولية قضايا العالم الإسلامى ـ عدد خاص: الأمة فى قرن

١٤٢١ ـ ١٤٢٢هـ / ٢٠٠٠ ـ ٢٠٠١م

تقديم: د. نادية محمود مصطفى

القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية ٢٠٠٢م

عدد الصفحات: ٤٨٨

مقاس الصفحة: ١٧ × ٢٤

رقم التصنيف: ٣٢١,٩٦

رقم الإيداع: ١٢١٧٣ / ٢٠٠٢

الترقيم الدولى: ٢ ـ ٠١ ـ ٥٩١٠ ـ ٩٧٧



٩ شارع السعادة ـ أبراج عثمان ـ روكسى ـ القاهرة

تليفون وفاكس: ٤٥٠١٢٢٩ ـ ٤٥٠١٢٢٨ ـ ٢٥٦٥٩٣٩

Email: < shoroukintl @ hotmail. com >

< shoroukintl @ yahoo.com >



الأمة في قرن

عدد خاص من

أمتي في العالم

حولية قضايا العالم الإسلامي

١٤٢٠-١٤٢٣هـ

٢٠٠٠ - ٢٠٠١ م

الكتاب الثالث

الأمة فى قرن

الإسلام فى عالم المسلمين

(نماذج وحالات)

مكتبة الشروق الدولية

الأمة فى قرن:
عدد خاص من حولية أمتى فى العالم
(٢٠٠٠ - ٢٠٠١م)

المشاركون فى العدد الخاص

د. أبو يعرب المرزوقى
د. أحمد حسن الرشيدى
أ. أحمد عبد الحافظ
أ. أشرف نبيه الشريف
د. أمانى صالح
د. باكينام الشرقاوى
أ. بشير سعيد أبو القرايا
د. جلال السعيد الحفناوى
د. جلال عبد الله معوض
د. جمال الدين عطية
د. حازم أحمد حسنى
د. حسنين توفيق
د. حمدى عبد الرحمن حسن
د. حورية توفيق مجاهد
د. داهى الفضلى

د. زكريا حسين
د. سعيد إسماعيل على
د. سيد عمر
د. سيف الدين عبد الفتاح
د. صبحى قنصوة
د. طه جابر العلوانى
د. عبد السلام نوير
د. عبد العزيز التويجرى
د. عبد الله محمد أبو عزة
د. عبد المجيد فراج
د. عبد الوهاب المسيرى
د. علا عبد العزيز أبو زيد
د. عماد الدين شاهين
د. ماجدة صالح

د. محمد الأرناؤوط
د. محمد أحمد سراج
د. محمد عاشور مهدى
د. محمد على آذر شيب
د. محمد عمارة
د. محيى الدين قاسم
أ. مصطفى دسوقى كسبة
د. مصطفى منجود
أ. منير الكمنتر بن الكيلانى
د. نادية محمود مصطفى
أ. نايل شامة
أ. نبيل شبيب
أ. هشام جعفر
د. وجيه كوثرانى

الفهرس

تصدير الكتاب الثالث

فيما بين مفتتح قرن ومنتهاه طرأت علي حالة الإسلام وعالمه صنوف من التحولات والمستجدات التي أفرزت داخل الشرق العربي وعبر قارة الإسلام (أفريقيا) وموطنه الأصلي (آسيا)- حقائق وإشكاليات بارزة سيما في ذلك الشق الرسمي السياسي المتعلق بتفاعلات الأمة البينية والخارجية ، الأمر الذي هو بحق جدير بمزيد من التدقيق والتمحيص والتقويم

فعلاوة علي مساحات التقاطع والتشارك بين بقاع الأمة الإسلامية فيما تعرضت له من هذه الظواهر والإشكاليات ، فإن التصوير الأمثل لها يتجلى في نماذج وحالات دول الأركان الإسلامية وما ارتبط بكل منها من قضايا ومعضلات كأزمة الهوية في النموذج التركي، وكالظاهرة الثورية في الخبرة الإيرانية،وكظاهرة تقطيع الأوصال والتفكيك المستشرية كالوباء في العديد من مناطق الجسد الإسلامي التي تبرزها الحالة الإندونيسية، بالإضافة إلى آلية توظيف الإسلام في السياسات الخارجية للأقطار الإسلامية فيما تقدم مصر أحد نماذجها المطروحة .

لا شك أن غياب الحسم عن قضية " الهوية " كبرى مسائل الشأن الإسلامي، وما استتبع ذلك من تفشي التحزبات والتشيعات قد آل بالأمة الإسلامية إلى حالة عامة من القابلية للتثوير والتفكيك والتوظيف الأمر الذي كان له مردوده الطبيعي عبر مسيرة سلبية من طمس الهوية المميزة وإعاقة توحد الكيان المستقل .

إن طرح هذه الإشكاليات والنماذج عبر مجرى الكتاب الثالث من عدد الأمة في قرن يعد بمثابة الإضافة الأولي للتشغيل البحثي المؤسس علي الرؤية الكلية السابق تقديمها، وبمثابة الشهادة والبرهان علي مدى مصداقية مستخلصات هذه الرؤية ، كما يعد من جانب أخير مفتاحًا لأبواب التساؤل حول تفاعلات هذا الداخل الإسلامي علي الأصعدة الأخرى دون الرسمية.

أسرة التحرير

الصراع الإنجليزي - الفرنسي على مصير الشرق العربي
من مسألة الاتحاد المصري - السوري إلى مسألة الخلافة
دراسة في وثائق الديبلوماسية الفرنسية
(١٩١٢ - ١٩١٥)

د. وجيه كوثراني

تقديم: عودة المؤرخ إلى الوثائق الرسمية الأجنبية: الحدود والوظيفة:

يثار الجدل - من زاوية المنهج - حول مدى أهمية العودة إلى الوثائق الرسمية الأجنبية (الديبلوماسية والعسكرية والاقتصادية..) كمصادر للتاريخ العربي الحديث والمعاصر. فالبعض يرى فيها تشويهًا فاضحًا لتاريخنا ورؤية معادية لماضينا وحاضرنا ومستقبلنا. ويستنتج ضرورة نبذها وإهمالها، والبعض الآخر يرى فيها مصدرًا صالحًا لهذا التاريخ، فيأخذ عنها وكأنها حقائق. والواقع أن هذا الطرح المتنابذ لا يفيد ولا يصيب الهدف من تعاطي المؤرخ مع الوثيقة الديبلوماسية الأجنبية ، كما ينبغي أن يكون من زاوية منهجية سليمة.

صحيح أن الهمّ الاستعماري كان وراء هذه الوثيقة، من حيث كوامن صياغتها ووظيفتها لإعداد القرار السياسي وإيصاله وتنفيذه. إلا أن هذا لا يبرر إغفالها، بل على العكس يؤكد، من قبلنا الاهتمام بها، اهتمامًا يجعلها موضوعًا للقراءة والدرس والتحليل والنقد والاستنتاج. فهي لا تحمل بالطبع "حقائق" مطلقة عن تاريخنا وأوضاعنا الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والدينية، ولكنها بالتأكيد تحمل فهمًا معينًا لهذه "الحقائق"، أي صورةً عنها، صورةً ينقلها المراقب الديبلوماسي الغربي بمنظاره، ويحللها بأدوات معرفته ومفاهيمه، ويجعل منها "خطابًا" فاعلاً على مستوى القرار والأمر الواقع؛ ذلك أن التاريخ البشري هو أيضًا تاريخ "إرادات" فضلاً عن كونه تاريخ"حتميات". "فالحتمية التاريخية" ليست قدرًا أعمى لا علاقة للإنسان به. و"الإرادة البشرية" ليست أيضًا إرادة بطل صانع للتاريخ وحده ووفقًا لمشيئته. التاريخ حالة تفاعل بين عوامل الحتمية الموضوعية وحالة الفعل الإرادي البشري. إنه إذن حالة ترجيح لاحتمال تاريخي في ظروف معينة وتحت وطأة عوامل محددة.

ومن هنا، فإن حركة الاستعمار الأوروبي فضلاً عن خلفياتها الاقتصادية والجيوسياسية "الحتمية"، كانت جملة من الإرادات البشرية التي طمعت بالتوسع والسيطرة و"توحيد العالم" حول نموذجها الحضاري، وصاغت لنفسها "رسالة" تراوحت بين التبشير و"التمدين". إلخ... وكانت

عوامل النمو الرأسمالي والثروة الصناعية الكبرى وفائض الإنتاج والبحث عن أسواق ومجال الاستثمار، هي العوامل "الموضوعية" التي هيأت لهذه الإرادات الاستعمارية، طريق نفاذها إلى الواقع. ولكن - من جانبٍ آخر- فإن عوامل الجمود والنكوص، على مستوى الإنتاجية الاقتصادية، والإبداع الحضاري والتجديد الفكري والفقهي، شكّلت "العوامل المساعدة" الذاتية على إنجاح الإرادة الاستعمارية. ولعلّ هذا ما نجح في توصيفه بتعبير موفق، المفكر مالك بن نبي، عندما وصف حالتنا في تلك الوضعية التاريخية "بالقابلية للاستعمار".

وعليه، فإنه يمكن أن نتحدث، ونحن نتعامل مع الوثيقة الدبلوماسية - قراءةً وتحليلاً ونقداً - عن "معرفة استعمارية". وهذه المعرفة، ليست خطأً في المطلق، وليست صواباً في المطلق. إنها فهم لواقع وتوظيف لهذا الفهم ؛ لتغيير هذا الواقع باتجاه مصلحةٍ، هي مصلحة السلطة العليا التي ترعى هذه المعرفة وتؤطرها. وفي الحالة التي نحن بصددها، هي مصلحة الدولة الفرنسية آنذاك، بتعبيرها عن مصالح رجال الأعمال من الاقتصاديين (الشركات الكبرى والبنوك)، وعن مواقع الهيئة العسكرية والبيروقراطية الإدارية، والنخب الثقافية والأكاديمية المكسوبة - عن وعي أو غير وعي - "للرسالة الاستعمارية" التي تروج لها صحف ووسائل إعلام تتحكم بتكوين الرأي العام وتوجيهه.

وعليه أيضًا، نحن إزاء مهمة علمية تتطلب منا تحويل "المعرفة الاستعمارية" إلى موضوع للدراسة، كما كانت هي حال معارفنا ومعطياتنا بالنسبة للدارس الغربي أو المراقب الديبلوماسي، أو الخبير الأجنبي.

وفي الحالة التي نستعيدها في هذه الورقة، نقرأ نصوصًا كتبها قناصل فرنسيون ونوّاب قناصل، وسفراء ووزراء، كذلك خبراء مستعربون، بين ١٩١٢ و ١٩١٥، أي في سنوات ما قبل الحرب الكونية الأولى وخلالها. وهذه السنوات هي بشكل أساسي فترة التفكير "الجدي" لحسم مصير الدولة العثمانية نهائيًا، أي حسم نتائج ما آلت إليه سيناريوهات المسألة الشرقية، التي شغلت الديبلوماسيات والاستراتيجيات الأوروبية طيلة القرن التاسع عشر.

بيد أن هذه المرّة، لم يعد التفكير بالمسألة مجرّد احتمالات مفتوحة أو أوراق ضغط تمارس على السلطان العثماني في إستانبول أو على الخديوي محمد علي باشا، في القاهرة، أو تلويحات لجذب أمراء أو باشوات محليين في الولايات، لإنشاء "مناطق نفوذ"، بل أضحى مع إنشاء البنوك والشركات ومدّ سكك الحديد وبناء المرافئ على سواحل المتوسط الشرقي، تخطيطًا جيوسياسيًا، وترسيمًا للحدود وبرمجةٍ فعلية لتحقيق مشاريع أتت استحقاقاتها مع نشوب الحرب الكونية، ومع أخذ القرار بإنهاء ما تبقى لدى "الرجل المريض" من رمق حياة.

كانت وسائل تنفيذ الاستحقاقات كثيرة، الأداة العسكرية إحداها، لكن التخطيط بوسائل سياسية وثقافية تأسيسًا على معرفة لأحوال المجتمعات العربية والإسلامية وتاريخها وخصائصها، هي

الأداة المكملة للسيطرة العسكرية، بل هي شرط جعل السيطرة ممكنة بالفعل.

"مطابخ" وزارات الخارجية والحربية والمستعمرات، مليئة بالأوراق ذات الطبيعة الاستشارية أو الدراسية أو الإيحائية والتي يلخصها السؤال: كيف نتعامل مع أحوال وخصائص المجتمعات العربية والإسلامية بهدف تمكين السيطرة في مناطق النفوذ التي رسمت في تلك المطابخ؟

على أن طبيعة السؤال تظل تطرح أسئلة فرعية حول أشكال التنافس بين القوى الاستعمارية آنذاك. وبصورة خاصة أشكال التنافس بين بريطانيا وفرنسا، وهما القوتان اللتان كانت لهما مصالح حيوية اقتصادية وجيوسياسية في المشرق العربي وخاصة في مصر وبلاد الشام، حيث تشكل المنطقتان دائرة محورية في شبكة حركة المواصلات العالمية وحقلاً متكاملاً في علاقات السوق، ومركزًا ثقافيًا ودينيًا (محور دمشق - القاهرة) مكملاً لمركز المدن المقدسة في الحجاز (مكة والمدينة). ومن هنا فإن التنافس على قاعدة المصالح بين القوتين يستكمل في مجال التنافس على التخطيط لاستثمار المعطيات الثقافية والدينية في المجال السياسي. ومن هنا أيضًا يجري السباق بين خبراء الدولتين، الفرنسية والبريطانية، على استثمار هذه المعطيات: استثمار الإسلام السياسي في مشروع "خلافة عربية" في مواجهة "الخلافة العثمانية" (المشروع البريطاني في الأساس) واستثمار حقل الطوائف والمذاهب في مشاريع سياسية فرعية.

كانت فرنسا تخاف أن تبسط بريطانيا سيطرتها لا على مصر فحسب، بعد احتلالها في العام ١٨٨١، بل إن تبسط سيطرتها أيضًا على "بلاد الشام" أي سورية ولبنان وفلسطين، انطلاقًا من مصر مستفيدة من التجارب التاريخية الوحدوية التي مرّت بها المنطقتان منذ أيام الفاطميين والأيوبيين والمماليك إلى العثمانيين إلى مشروع محمد علي باشا، بل وكانت أيضًا تخشى سيطرة بريطانيا على العالم الإسلامي، من خلال تبنيها لمشروع "خلافة إسلامية" جديد.

في القراءة التي قمنا بها لمختارات من الوثائق الديبلوماسية الفرنسية التي اطلعنا عليها في أرشيف وزارة الخارجية الفرنسية في باريس، يطالعنا "همّان" فرنسيان يبرزان في مراسلات القناصل والسفراء المنتشرين بين القاهرة ودمشق وبيروت وطرابلس واستانبول، وفي تقارير الخبراء والمستشارين في وزارة الخارجية الفرنسية، هذان الهمّان هما:

الهم الأول: كيف يمكن للديبلوماسية الفرنسية أن تواجه مشروعًا بريطانيًا محتملاً يقضي بتوحيد مصر وسورية في دولة اتحادية تحت الإشراف البريطاني.

والهم الثاني: كيف يمكن المساهمة من الموقع الفرنسي، في استثمار مشروع الخلافة الذي بدأت الأوساط البريطانية بالتفكير فيه والإعداد له، ولكي لا تبقى مسألة "الخلافة" حقلاً للاستثمار البريطاني وحده. كيف يمكن لفرنسا أن تكون "شريكًا" فيه.

بالنسبة للسؤال الأول، ثمة محاولة نقرؤها في نصوص الديپلوماسيين الفرنسيين، وتتركز المحاولة في قراءة خصوصيات الأديان والمذاهب في بلاد الشام وقراءة تطلعات النخب فيها وماذا يريد هؤلاء؟ مع مسح للمواقف والميول لدى الجماعات والأفراد. وقد قدّمت هذه القراءة في القسم الأول تحت عنوان "الخوف على سورية ولعبة الطوائف في الخطاب الديپلوماسي الفرنسي".

أما بالنسبة للسؤال الثاني المتعلق بمسألة الخلافة، فقد عرضتُ لمذكرتين كتبهما مستشارون في الإسلاميات. تسترجع نصوص هذه المذكرات تاريخ مسألة الخلافة في الإسلام مع شروطها وسياقها التاريخي؛ لتصل إلى استعراض أسماء المرشحين لها "عربيًا" وكيف يمكن "التنسيق" مع المشروع البريطاني مع الحفاظ على مصالح فرنسا في شمالي أفريقيا، أي في بلدان المغرب بصورة خاصة في كلٍّ من تونس والجزائر والمغرب وموريتانيا. وبتعبير آخر، كيف يمكن استيعاب تعابير جامع القرويين وجامع الزيتونة في "إسلام مغربي"، مقابل "إسلام مشرقي" ونلاحظ أن نصوص المذكرتين الفرنسيتين، تملك من الشفافية في التعبير عن الحاجة الفرنسية للاستثمار السياسي للإسلام، وبالتحديد لمسألة الخلافة وتداعياتها في العالم الإسلامي؛ ما يجعل الباحث يكتفي بنشرها كاملة "دون تعليق"؛ لأنها تقدّم معرفة لا يجوز مواجهتها بنوع من المكابرة الأيديولوجية، واتهام أصحابها "بالتحريف" أو "التشويه" على اللجوء إليه وهو الأسلوب الذي درج الباحثون العرب، وبخاصة بعض الإسلاميين منهم. إن هذه النصوص تقدّم منهجًا للتعامل مع "الإسلام السياسي" يتلخص بمنهج "الاستقواء السياسي بالدين"، وهذا منهج آن لنا أن نعيه لأنه سيف "ذو حدّين"، ولأنه لعبة مزدوجة وخطيرة، كما أثبتت تجارب التاريخ الإسلامي وتجارب التاريخ العالمي المعاصر، منذ أن طرحت وظائفية مسألة الخلافة في السياسات الاستعمارية، في مطالع القرن العشرين إلى أن طرح دور الإسلام السياسي والحركات الإسلامية في محاربة "الإلحاد" و"المعسكر الشيوعي" في مرحلة الحرب الباردة.

"الخوف" على سورية ولعبة الطوائف في الخطاب الديپلوماسي الفرنسي :

شكلت الحرب الإيطالية – التركية عام ١٩١٢ حدثًا مهمًا في الشرق العربي والإسلامي. إذ أثار الحدث موجة من النقاشات السياسية حول مصير الولايات العربية (العثمانية) وصيغ المشاريع التي تنتظرها. والواقع أن "اللغط" السياسي آنذاك عكس بالفعل الوجهة التقسيمية العامة التي كانت تسير نحوها الدول الأوروبية. فالهجوم الإيطالي على ليبيا تحت مظلة رضًا أوروبي، كان بمثابة مؤشر لحلقات ستتابع في الولايات العربية الأخرى. وكانت ردود الفعل على الحدث كما نقلتها القنصليات الفرنسية في مدن بلاد الشام والمشرق العربي عامة، تتجاذبها مواقع واتجاهات مختلفة لدى سكان البلاد، مواقع تتقاطع في مجالات عديدة: الانتماء الطائفي المحلي، الانتماء الثقافي الأجنبي،

والارتباط الاقتصادي.

وكان القناصل الفرنسيون برصدهم لردود الفعل هذه في المدن السورية والقاهرة، يصفون بشيء من الدقة التعبيرات السياسية في علاقتها بتوجه الطوائف في المدن بشكل عام، وبالقوى والشخصيات التي تعمل في الميدان السياسي أو الصحفي وبالأوساط الاقتصادية المحلية.

في ٢٩ كانون الثاني ١٩١٢، يكتب القنصل العام لفرنسا في بيروت (F. Couget) لرئيس مجلس الوزراء ووزير الخارجية (M. Poincaré) عن جو الأفكار السياسية الذي يسود في بيروت، ما يلي[١]: "منذ ابتدأت الحرب التركية - الإيطالية، نلاحظ أن الأفكار اضطربت، وأن شائعات مختلفة أخذت تنتشر حول مصير البلاد والآثار التي يمكن أن تنشأ عن تلك الحرب. فكثير من الناس، ليس فقط في وسط المسيحيين، وإنما بين العرب المسلمين، يعتقد أن هذه الحرب ستؤدي إلى التجزئة النهائية للإمبراطورية العثمانية، ويتمنى أن تكون سورية من نصيب فرنسا. وقد سرت شائعة مفادها: أن فرنسا ستتولى إدارة سورية ولا سيما إدارة الجمارك، كضمان لقرض فرنسي كان قد تم لتركيا.."

"وآخر ما شيع أن فرنسا لكثرة مشاغلها في الخارج لن تبالي لهذه البلاد التي ستقع بيد بريطانيا. بل تُخيّل أيضًا ضمها إلى مصر[٢]."

وفي الواقع، لم يكن هذا "اللغط" السياسي مجرد تخيلات من قبل السكان فثمة "بروباغندا" إنجليزية كانت على ما يبدو وراء نشر هذه الأفكار، ومصدرها الأوساط الدبلوماسية والصحافية في مصر.

هذا ما يؤكده تقرير سفير فرنسا في القسطنطينية (M. Pompard) المرسل إلى وزير الخارجية، بتاريخ ٣٠ نيسان[٣] ١٩١٢، والذي يحمل تحليلاً للسياسة الإنجليزية، وأخبارًا صحافية وردته من مصر. يقول: "إن سيطرة إنجلترا على وادي النيل وعلى قناة السويس في عام ١٨٨١، بعد أن كانت قد نالت حق التواجد في قبرص منذ عام ١٨٧٨، قد عدلت لمصلحتها التوازن المتوسطي في الحوض الشرقي. هذا الوضع ثبت أيضًا بالمعاهدات الإنجليزية - الفرنسية لعام ١٨٩٩، والتي كانت تتوافق يومذاك مع تطور سياستنا المغربية، ومنذ ذاك لم تعد أعين السوريين مشدودة إلى فرنسا وحدها. فقد أخذت تتحول تدريجيًا نحو إنجلترا التي استقرت قوتها أمامهم، في حين أن قوتنا بدأت تبرز في الطرف الآخر من أفريقيا الشمالية"[٤]..

وينتقل السفير إلى الحديث عن أشكال "البروباغندا" الإنجليزية السائدة في مصر يقول: "من بينها مقالة في جريدة "المفيد" (عدد ٥ نيسان) يبرز خبر وجود "لجنة مصرية" هدفها متابعة العمل لضم سورية إلى مصر، مما (يقدم لبريطانيا - كما تقول الصحيفة - "وسيلة لائقة لمد سيطرتها

العسكرية إلى هذه الولاية). ومن بينها أيضًا خطاب زكي باشا الذي امتدح البلدين، والتعليقات المؤيدة التي قامت بها "المقطم" المعروفة بارتباطاتها بالإدارة المصرية – الإنجليزية"(٥).

ويحاول السفير تفسير توجه "السوريين" نحو بريطانيا وتفضيلهم لها، انطلاقًا من تحديد أهمية الموقع الاقتصادي الذي يحتله بعض "السوريين" في مصر والإعجاب الذي يكنه هؤلاء للإنجازات التي حققتها بريطانيا في البلاد خلال ثلاثين عامًا. يقول: "... إن السوري يكن إعجابًا كبيرًا للصفات التي تنقصه: العزم، والمثابرة. والإنجليز يقدمون له في مصر الأمثولة. فكثير من السوريين كانوا شهدوا على الجهود التي بذلوها، والتي أعطت نتائج مثيرة للإعجاب فقدروها. ذلك أن صلات حميمة وواسعة تقوم بين بيروت والإسكندرية. فمنذ ابتدأ التطور الاقتصادي في مصر، ومنذ أن ألغى النظام التركي الجديد العوائق التي كانت تشل حركة الانتقال والسفر في عهد عبد الحميد يفتح كل يوم مجال واسع لمزيد من نشاط وبراعة السوريين. فالعديد من عائلات الوجهاء في بيروت: سرسق، ثابت، كرم، تويني، له في الإسكندرية والقاهرة مصالح مهمة. وإن أعمال هؤلاء وراحتهم تدعوانهم إلى مصر في الشتاء. بينما يعود في فصل الصيف إلى لبنان عدد كبير من العائلات المصرية، وكذلك السورية المقيمة في مصر ومن بينهم محامون وصحافيون. كذلك فإن عددًا من الإنجليز يرافقونهم. والذي يحصل أن هذه الاتصالات التي تساهم في تقريب البلدين بالإضافة إلى قربهما في الماضي، تحدث تيارات من الأفكار مفيدة جدًا للنفوذ البريطاني. وتجدر الملاحظة أن رجال الأعمال السوريين يعودون من مصر مأخوذين بالطرائق الإنجليزية، وهكذا تحت وطأة شهادتهم للتطورات الأكيدة التي تحققت في مصر منذ ثلاثين عامًا، يتولد لديهم ميل غير عادل للمقارنة بين المشاريع الإنجليزية في مصر، وبين وضعية المشاريع الفرنسية الأقل ازدهارًا في سورية"(٦).

ويبدو أن مخاوف الديبلوماسية الفرنسية التي التقطت أصداء "مشاريع بريطانية" في سورية ومصر، كانت تؤكدها مراقبة السفارة الفرنسية في لندن لرحلة (كيتشنر) لمصر، وهذا ما تشير إليه رسالة السفير الفرنسي في لندن إلى رئيس مجلس الوزراء الخارجية في باريس (٣ أيار ١٩١٢)(٧).

يرتكز السفير إلى مقالة نشرتها (Fortnightly Review) بقلم (Ronald Storrs) سكرتير المعتمدية الديبلوماسية البريطانية في القاهرة، وعنوان المقالة: **"اللورد كيتشنر في مصر"**.

تحدد المقالة الموقف الإنجليزي من الدولة العثمانية: "لسنا نحرص أن نرى تجزئة مفاجئة للممتلكات العثمانية، بل نتمنى في اللحظة الراهنة أن نرى الباب العالي من القوة، بحيث يستطيع أن يحتفظ بسورية وآسية الصغرى والأناضول. أما إذا وقع ما يعاكس أمانينا، فزالت تركيا فإن آفاقًا زاهرة ستفتح أمام مصر، إن مصر تستطيع أن تحل مكانها. فلا سبب يمنع من أن يحل الخديوي محل السلطان كزعيم للإسلام. إن سورية وفلسطين يمكن أن ترتبطا بالقاهرة كما كانتا في الماضي.

ثم إن الجزيرة العربية يمكن أن تضم إليها بسهولة ، إذا خضعت قبائل اليمن التي تثور حاليًا على الأتراك، للإنجليز، وهذه القبائل مستعدة لذلك"(٨).

ويعلق السفير الفرنسي على "المشروع الإنجليزي" مخففًا من خطورته: "بالتأكيد لا يعدو الأمر هنا، ولحسن الحظ، إلا فرضيات جد توافقية، إذ لا ينبغي أن ننسى أنه في كل مرة قامت سلطة قوية في مصر، تلتفت حكومة هذه البلاد نحو سورية. تلك كانت حالة علي بك في القرن الثامن عشر، وحالة بونابرت ومحمد علي باشا في القرن التاسع عشر. فهل سيكون وضع بريطانيا اليوم كذلك؟.."

ويتابع السفير الفرنسي "إن بعض المؤشرات التي نلاحظها، أن في مصر أو سورية، لا تسمح أبدًا بالشك بأن الفكرة قد بذرت في أذهان بعض الإنجليز والسوريين، وبأن اتجاهات متوافقة تظهر في كلا البلدين من أجل اتحادهما تحت سلطة واحدة. فمن جهة مصر، نلاحظ رحلة السير (الدون كورست) Sir Eldon Corst لسورية منذ ثلاث سنوات، ورحلة أخ الخديوي حديثًا، وأخيرًا المقالة موضوع رسالتنا. ومن جهة سورية: نلاحظ مبادرات بعض رجال الأعمال الذين ينتمون للجالية السورية في مصر؛ بهدف تمتين العلاقات الاقتصادية بين البلدين وتشجيع إقامة خط حديدي. ومن جهة أخرى، فإن السوريين إذ لا يجدون في فرنسا الدعم المالي الذي يطلبون عادة لأعمالهم واستثمار مواردهم، يلجأون - كما قيل لي - للبحث عنه في بريطانيا. والحالة نفسها عندما يتعلق الأمر بدعم سياسي ضروري لاحترام حقوقهم وامتيازاتهم"(٩).

"إذن في هذه الذبذبة الغامضة في طرح الاتحاد بين مصر وسورية خطر، على مصالحنا التقليدية في هذا الجزء من الإمبراطورية، لكنه لحسن الحظ خطر متأتٍ عن مجرد طرح المشكلة(١٠)..."

وتتوالى التقارير من مراكز القنصليات الفرنسية المعنية بمتابعة هذا الموضوع في مصر وسورية، تحمل آراء مختلفة حول حجم هذا الخطر الإنجليزي، ومنتقلة إلى اقتراح أشكال محلية للحد منه ومحاربته.

من ذلك مثلاً، تقرير المعتمدية الديبلوماسية الفرنسية في مصر إلى الرئيس Poincaré (القاهرة ٥ تشرين الثاني ١٩١٢)(١١).

يخفف التقرير من أهمية النشاط الإنجليزي في سورية، ويعتبر أن الوضع فيها موات جدًا لفرنسا أكثر مما هو موات لأي بلد أوروبي آخر... ويستشهد "مدير المعتمدية" بآراء أحد الوجهاء السوريين المقيمين في القاهرة "شكور باشا".

يقول: "هذا الوجيه السوري قام بزيارتي، وقد نقل لي نتائج المناظرات والنقاشات السرية التي حصلت حديثًا بين أعضاء الجالية السورية في القاهرة...".

" قال لي شكور باشا: إن السوريين لا يرغبون أبدًا بالألمان. وصحيح أنهم في مصر يقدرون الإنجليز، ولكنهم يخشونهم كأسياد في بلادهم. فثمة تقليد قديم، الدين، وبعض الاستعدادات الثقافية تحملهم، على العكس، نحو فرنسا، حيث يجذبهم إليها أيضا شكل الحكم."

"وحسب شكور باشا لا أسهل من أن نهيئ في الولايات الثلاث السورية حركة رأي عام تتظاهر من أجلنا في أول فرصة، وتضع الدول الأخرى في وضع أقل ما فيه أنه غير ملائم."

ويعلق التقرير أهمية على الوجود المسيحي السوري في تكوين هذا التيار المؤيد لفرنسا، في وجه السياسة الإنجليزية "الإسلامية".

يقول: "يوجد في سورية حوالي ٣ مليون ونصف من السكان، من بينهم (٧٠٠) إلى (٨٠٠) ألف مسيحي. يضاف إلى هذا العدد حوالي ٥٠٠ ألف سوري مسيحي أيضًا مبعثرين في الأمريكتين لكنهم يعيشون كتجمعات في الأرجنتين، والبرازيل، والمكسيك، والولايات المتحدة. وهؤلاء المهاجرون لم ينقطعوا عن بلدهم الأم، حيث يستمرون في ممارسة تأثير قوي في داخله، وهؤلاء هم السوريون الأكثر نشاطاً وفعالية، والأكثر ذكاء، ولربما لهم أكثر من غيرهم الكلمة المسموعة. إذن نصل إلى الرقم (١،٢٠٠،٠٠٠) مسيحي. هذا بينما نلاحظ أن كتلة جماهير المسلمين غير متبلورة في شكل مستقل (Amorphe)، ويمكن أن تنقاد طوعا لزعامة موجهة."

ويقترح "مدير المعتمدية الفرنسية" وسيلتين لنشر "البروباغندا" الفرنسية في سورية: أولاً: الصحافة، وثانيًا: "الإكليروس الكاثوليكي" فهذا الأخير "يشكل رافعة مهمة لعملنا" نظرًا لما يملكه الرهبان من سلطة معنوية لا شك فيها، تقوم مقام السلطة الغائبة للدولة العثمانية.[١٢]"

ويلاحظ في هذه الفترة، أن العديد من التقارير الفرنسية الرسمية ومراسلات القناصل أخذت تركز على التوجهات السياسية للمسيحيين والمسلمين في بلاد الشام: اختلاف التوجهات، تقاربها، والمواقف المحلية من تركيا، ومن الدول الأوروبية ومشاريعها،... وتتأرجح هذه التقارير بين المراهنة على الوجود المسيحي كعنصر كسب لفرنسا في سورية، وبين المراهنة على عداء المسلمين العرب للأتراك، وضرورة عدم التخلي عنهم؛ كي لا يتوجهوا نحو بريطانيا في طلب المساعدة.

ويحمل تقرير Coulondre مدير "قنصلية فرنسا العامة" بتاريخ ١٢ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩١٢[١٣] في بيروت هذه الوجهة في تحليل المواقف، مع مبالغة واضحة في التأكيد على موقف المسلمين المعادي للأتراك، ولا سيما كبار الملاكين منهم ،ومع مبالغة في التأكيد على كسب "العنصر المسيحي".

يقول: "عنصران يتوزعان سكان البلاد: العنصر المسيحي والعنصر المسلم العربي، إنهما

يتعارضان دينا ونزعات، ولكن شعورًا مشتركًا ينزع لتوحيدهما: هو العداء المتزايد للهيمنة التركية."

وبعد أن يميز بين عامة الشعب من المسلمين "المعارضين لأي فكرة تطور" ، وبين الطبقات "المستنيرة والموسرة" منهم، يلاحظ تحولاً في موقف الفئات الأخيرة من الدولة العثمانية من جهة ، ومن أوروبا من جهة أخرى: يقول:"... إن مثل تونس والجزائر ومصر يدعو المسلمين والموسرين ، وخصوصًا ملاكي الأراضي إلى التفكير. لقد أصبحوا يدركون أن إدارة أجنبية وحدها بإمكانها أن تنقذ بلادهم من الخمول الذي رمتها فيه الإدارة التركية وأن ترد لها ازدهارها وقيمتها.. "

لقد بدأ شعورهم بمصلحتهم الحقيقية يطغى تدريجيًا على وساوسهم الدينية، وإذا تظاهروا أمام مواطنيهم بالولاء والتصلب، فإنّ عددًا كبيرًا منهم، دون أن يتمنى جهرًا الاحتلال الأجنبي كما يتمناه المسيحيون، يعتبره مصدر غنى وفير ويؤيده، أو على الأقل يسلم به."

بيد أن Coulondre يعود فيرى أن التحول في موقف بعض شرائح المسلمين، عن تركيا، قد تم باتجاه التمحور حول فكرة "الخلافة العربية"، وهنا يطرح المأزق الفرنسي في استمالة هذه الفئات، فهي تتجه لتنفيذ الفكرة نحو مصر، وبالتالي نحو بريطانيا.

يقول: "إن قرب مصر والعلاقات الوثيقة الموجودة لم تغير، حسب رأيي، بشكل ملموس ميول إخواننا في الدين. إن العائلات الكبرى الأرثوذكسية المذهب في بيروت، باستثناء عائلة ثابت، هي مقلدة للإنجليز أكثر من كونها محاربة لهم. أما الأمر فمختلف تمامًا بالنسبة إلى العنصر الإسلامي. فالمسلمون العرب الذين تعبوا من الحكم التركي، ولكن لا زالوا يعارضون حكم "الأمة المسيحية" المباشر، لا بد أن يتجهوا بكل بساطة نحو مصر أرض الإسلام التي يملكها أمير من "عرقهم" (race) ودينهم ولكن بإدارة أوروبية كبرى."

ويستعيد Coulondre، خبر "اللجنة" التي شكلت سرًا في مصر للقيام بالدعاية لهذا المشروع: يقول: "وحسب استعلامات أدين بأكثرها إلى مدير مجلة "الثبات".. فإن لجنة سرية شكلت أثناء إقامة أمضاها (في القاهرة) منذ عشرة أشهر أحد وجهاء الطائفة الإسلامية في بيروت: سليم علي سلام، وقد استقبله الخديوي وبعض الشخصيات المهمة، "وقد صادفت إقامته في مصر مع زيارة السيد سليم بك ثابت أحد كبار أغنياء بيروت، والمؤيد للإنجليز ."

ويذكر مدير القنصلية أسماء شخصيات يعتقد أنها تقود هذه الحركة في سورية منهم: "محمد وأحمد كرد علي" صاحبا جريدة "المقتبس" التي تصدر في دمشق، والدكتور عزت الجندي الملحق سابقًا ببعثة الهلال الأحمر المصري إلى طرابلس الغرب، والذي يجوب سورية منذ شهرين تقريبًا في مهمة إعلامية، كما يقول البعض - و"عبد الغني العريسي" أحد أصحاب جريدة "المفيد" العربية

التي تصدر في بيروت.. وأخيراً الشيخ رشيد رضا صاحب مجلة المنار الإسلامية التي تصدر في القاهرة"[١٤].

بيد أن Coulondre لا يعلق أهمية عملية على نشاط هؤلاء .. يقول: "لقد نمي إلي أنهم اجتمعوا مؤخراً بزميلي الإنجليزي، ورجوه بأن يصبح - بدعم منهم - لسان حال أمانيهم لدى حكومته، ولم أتمكن حتى الآن من التحقق من صحة هذه الأقوال، إلا أنى أعرف من مصدر أكيد أن زعماء أهم العائلات الإسلامية ببيروت قد أعلنوا عن رغبتهم في توجيه عريضة إلى الحكومة الإنجليزية بغية الحصول على ضم سورية إلى مصر، وأن المفتي قد ضم صوته إلى أصواتهم. إلا أنهم أحجموا عن تنفيذ رغبتهم خشية أن تضمر فرنسا لهم الضغينة إذا ما قيض لها احتلال البلاد. إن هذا التردد يشير إلى أنه لا يجدر تعليق أهمية مبالغ بها على هذه الدلائل، سوى أنها تبرز الطابع المعادي لتركيا[١٥]".

انطلاقا من تأكيد "أهمية هذه الحركة الانفصالية" ، وبغض النظر عن الدولة الأجنبية، التي تتوجه نحوها قوى هذه الحركة، يؤكد تقرير قنصلية بيروت على ضرورة إسراع الخطى وأخذ المبادرة:"إن سورية هي ثمرة ناضجة بمتناول الذي يرغب في قطفها، وإذا لم ننتبه؛ فإنها سوف تنفصل عن الأصل العثماني في مستقبل قد يكون قريبا لتسقط على أرض الجيران[١٦]."

والواقع أن "البروباغندا" الإنجليزية كانت تضخم أخبار هذا المشروع؛ محاولة إستمالة المسلمين إلى فكرة "الخلافة العربية". ولم يكن هذا الاستقطاب الإسلامي حول هذا المشروع ليشكل توحيداً "للحركة الانفصالية" التي يتحدث عنها تقرير قنصلية بيروت، بل على العكس، كان من شأنه أن يشد المسلمين إلى مشروع يتناقض مع "المشروع الفرنسي" الذي كان يراهن بشكل أساسي على أنصاره بين مسيحيي البلاد. لذلك فإن التزاحم الإنجليزي - الفرنسي على استثمار "الحركة الانفصالية" في اتجاهين مختلفين: اتجاه المسلمين، واتجاه المسيحيين، خلق جواً من الجيشان والتخوفات في الأوساط "المسيحية السورية واللبنانية" المقيمة في القاهرة.

ويكشف وزير فرنسا في القاهرة، السيد De France عن هذا التوتر في تقرير بعثه إلى وزارة الخارجية في ١٦ تشرين الثاني ١٩١٢[١٧] يصف حالة "أنصار فرنسا" في القاهرة بعد أن أثير هؤلاء بأخبار مشروع "ربط سورية بمصر". وأخبار "الخلافة العربية": يقول:"ترامى إلى من جهات ثلاث (لا يسميها) أنه طرحت فكرة تدبير اغتيال أحد العملاء الفرنسيين في سورية؛ لإجبار فرنسا على التدخل. "كذلك فإن لبنانيي القاهرة لجتمعوا مساء أمس، وتقدموا في صباح هذا اليوم يستفسرون إن كان بإمكانهم الاعتماد المطلق علينا، وإلا فإنهم سيقررون اللجوء إلى الانقلاب وإلى إعلان انفصالهم النهائي عن تركيا، ووضع أنفسهم تحت الحماية الجماعية لأوروبا".ويذكر De France أن سبب هذا "الجيشان" هو ما تطرحه صحف القاهرة. عن مشروع ضم سورية إلى

مصر، أي إلى بريطانيا، وعن رحلة كيتشنر المرتقبة إلى سورية التي دفعت بالإثارة إلى حدها الأقصى[١٨].

وينتبه بعض الديبلوماسيين الفرنسيين للنتائج التي تترتب على سياسة فرنسا في حمايتها للمسيحيين على موقف المسلمين. ونقرأ ذلك في رسالة "قنصل فرنسا العام في بيروت"، السيد (Couget) (٣ كانون الأول ١٩١٢)[١٩]. يقول: إن المسلمين "يخشون في حال سيطرة فرنسا على البلاد أن تؤدي تقاليد هذه الأخيرة في حمايتها للمسيحيين إلى إضعاف المسلمين، وجعلهم في وضع دون وضع (محمييها)، فإن عداوتهم للأتراك كعرب، لا تنقص من كونهم مسلمين. فلذلك يطلبون من بريطانيا أن يكون على رأسهم كما هو الحال في مصر، أمير من دينهم، وكذلك يطلبون منا أن نكن للإسلام ولعاداته مزيدًا من الاحترام."

ويعرض القنصل أهم مراكز هذه الحركة الإسلامية السياسية في سورية، وبعض أسماء من يمثلها، يقول: "ليس هذه الحركة أهمية كبرى في بيروت. في حين أنه يمكن أن تكون أكثر انتشارًا في دمشق، حيث ذكر لي بعض أسماء من لها بحماس. ومن هؤلاء شفيق بك المؤيد، عضو سابق في مؤسسة "الدين العثماني"، ثم نائب في البرلمان، شكري العسلي، نائب سابق، محمد أفندي كرد علي، مدير تحرير جريدة "المقتبس"، عبد الوهاب الإنجليزي، قائمقام سابق ... [٢٠]".

ويتابع القنصل الفرنسي عرض الظروف التي تهيء لطرح "المسألة السورية" بهذه الحدة، ويدعو إلى بلورة موقف فرنسي واضح منها، على ضوء الظروف والمعطيات وعلى ضوء هذين التوجهين السياسيين: الإسلامي والمسيحي، يقول: "إنه من الملح أن نحدد مدى حجم المسألة، وأن نرسم خطا واضحًا لسياستنا. فإذا كنا نرغب فقط بالحدود الواقعة بين طرابلس وصيدا، بين البحر والسلسلة المواجهة للبنان (Anti-Liban) يمكننا وبحق، أن نبادر بالمطالبة بذلك باسم حمايتنا للمسيحيين الذين يشكلون أكثرية في هذه المنطقة، وبالتالي أن نحصل على تظاهرات في مصلحتنا، مبررة ومفيدة، تبدأ من العريضة حتى العصيان. أما إذا كانت الحدود التي نرغب بها ينبغي أن تضم مناطق أوسع، فكل شيء يتغير. وينبغي في هذه الحالة أن نتقرب من الرأي العام المسلم الذي تشكل دمشق مركزًا له، وذلك دون أن ننسى أنه في إطار هذه الفرضية نفسها يبقى تقدير Coulondre صحيحاً: "من يصل أولاً يستقبل بصورة أفضل"[٢١].

ويذهب نائب قنصل فرنسا في طرابلس إلى أبعد من هذا فيقترح على وزارة الخارجية (١١ كانون الأول ١٩١٢)[٢٢] أن تتبنى فرنسا "سياسة إسلامية" واضحة لدرجة مساعدة المسلمين في اختيار "خليفة" لهم. فهو إذ ينطلق من وصف موقف مسلمي طرابلس من الحرب الإيطالية - التركية، يرى أن "الانتماء الديني" يبقى غالبًا لدى العربي المسلم، وأن الموقف من الدولة العثمانية (ارتباطًا أو انفصالاً) يتوقف على صمود هذه الأخيرة وقدرتها على الرد على مشاريع احتلالها

وتفكيكها، لكن دون أن يعدل ذلك من "الانتماء الديني"(٢٣).

يقول:"إن الانهيار السريع لتركيا في أوروبا، أحدث لدى سكان المسلمين في طرابلس، كما لدى السكان في بقية الولايات في تركية الآسيوية، تغيراً كان ينبغي أن ننتظره"(٢٤).

"كانت المقاومة البطولية التي أبدتها فرقة تركية صغيرة في ليبيا؛ فأفشلت خلال عام كامل تقدم القوات الإيطالية، قد خلقت عند العربي المسلم شعوراً عميقاً بالتعصب يشبه شيئًا من الوطنية: فكان فخوراً بعثمانيته. بيد أن هزيمة الجيش العثماني أتت أخيرًا فعطلت كليًا هذه الوطنية. فالعرب يتذكرون الآن أنهم قبل أن يكونوا عثمانيين هم عرب، وأن المهزوم اليوم، كان هازمهم في الماضي...".

"إن الروابط الدينية تضعف (يقصد مع الأتراك)، والعربي يطالب اليوم بحقوقه بالخلافة، ويجد في القرآن العديد من الاستشهادات والحجج التي تدعم هذه الدعوة ، ولكن يعرف أنه عاجز عن التصرف وحيداً.. لهذا يوجه نظره نحو (النصراني) الغريب".

ويستنتج "أن فرنسا يمكن أن تكون أكيدة من حسن استقبال المسلمين لها، إذا ما وعدت باحترام عقائدهم وبمساعدتهم، وفي الحالة التي ذكرناها في اختيار خليفة لهم...(٢٥)."

هل ستنجح فرنسا في "سياستها الإسلامية" هذه؟ أو بالأحرى هل ستستطيع أن تمارسها فعلا وهي حبيسة واقعين:

أولاً: واقع أن بريطانيا هي التي مثلت تاريخيًا ، ومنذ بدأت تطرح مشاريع التدخل في شئون الإمبراطورية العثمانية ومشاريع تقسيمها، "السياسة الإسلامية"، انطلاقاً من موقعها في الهند، ولاحقاً من مصر وقبرص وشواطئ الجزيرة العربية. إنه لمنذ أمد بعيد وبريطانيا تمارس سياسة الدفاع عن "وحدة الدولة العثمانية" في وجه مطامع فرنسا وروسيا، وسياسة تكوين سوق إسلامي عالمي واسع يمتد من الهند حتى مصر. وفي المرحلة اللاحقة تبنت ألمانيا، مع انطلاقتها الاقتصادية الكثيفة الواسعة، هذا "المشروع الإسلامي" الذي دعا إليه أيضًا السلطان عبد الحميد.

ثانيًا: واقع أن فرنسا هي التي مثلت تاريخيًا، ومنذ الحرب الصليبية "سياسة الحماية للكاثوليك" في الشرق، وأن تدخلها العام ١٨٦٠ تم على أساس هذه الحجة، وأنها استمرت حتى حينه تمارس عبر تدخل حكومتها وسفرائها وقناصلها أشكالا مختلفة من الحماية للمسيحيين الكاثوليك والموارنة.

كيف سيتم إذن إقناع "المسلمين" "بالسياسة الإسلامية" الفرنسية؟..

كان هذا بالذات مأزق فرنسا في منافستها "للمشروع الإنجليزي": ربط سورية بمصر كاحتمال يجيب على النزوع الإسلامي لدى "أعيان" المدن والملاكين الكبار في ممارسة سلطة، تكون

امتداداً لسلطتهم في العهد العثماني (سلطة أعيان المدن والملاكين الكبار في إطار دولة إسلامية). أما في حال زوال الدولة العثمانية فثمة نزوع للدعوة إلى "سورية عربية" [٢٦]، هذا في حين كانت فرنسا عبر أجهزتها وقنصلياتها تدعم مطالب الكاثوليك والموارنة في إطار نظام الملل العثماني و "الامتيازات الأجنبية". وكان هؤلاء بشكل عام "تجار مدن" استلموا شبكة التبادل التجاري بين السوق "المشرقي" وأوروبا و"فلاحين" ريفيين انفكت علاقاتهم الإنتاجية بالمقاطعين المشايخ، وانخرطوا في عملية إنتاجية تلبي حاجات السوق الصناعي الأوروبي (صناعة ليون في حالة الموارنة) ، واندمجوا "كتلة سياسية" تحت زعامة الكنيسة المارونية.

هذا الواقع يعني أن توجهات سياسية مختلفة انطرحت لدى هذه الفئات، وتكونت بالتالي لديهم استعدادات وتمثلات مختلفة "للمشروع السياسي" المرتقب والذي سيكون بديلاً للدولة العثمانية. ليس هذا فحسب، بل إن صراعات اجتماعية أيضًا كانت تتولد في المناطق المختلفة التي يتواجد فيها طوائف مختلفة، ومواقع في الإنتاج متضاربة ومتقاطعة مع الانتماء الطائفي، مما كان يلزم فرنسا "الصديقة والمحامية"[٢٧] أن تتدخل في هذه الأمور لمصلحة قوى سياسية محددة ومواقع في الإنتاج معينة "دعم قوى متصرفية الجبل في مطالبها: فتح مرفأ جونية، التدخل لتحسين النظام الأساسي، والحد من صلاحيات المتصرف، العمل على ضم سهل البقاع.." إلخ..[٢٨].

ويعبر المأزق الفرنسي عن نفسه في الحيرة بين منافسة "المشروع الإنجليزي"، وموقف الحماية، في تناقض تقريرين صادرين عن نيابة قنصلية طرابلس في الوقت نفسه. ففي الوقت الذي يطالب فيه نائب القنصل في طرابلس بمد يد "مساعدة المسلمين في اختيار خليفة" لهم، كما رأينا في (١١ كانون الأول ١٩١٢)، كان مدبر (Gérant) "نيابة القنصلية" ذاتها السيد (Ducousso) (قد أرسل قبل أيام تقريرًا موسعًا عن منطقة عكار للسيد Couget القنصل العام في بيروت،(٢٥تشرين الثاني١٩١٢)[٢٩]. يتحدث فيه عن أوضاع المسيحيين في عكار واضطهاد المسلمين البكوات لهم. يقول: "بالرغم من تفوقهم العددي، فإن مسيحيي عكار قد قاسوا على مر العصور من نكد مواطنيهم المسلمين الذين يشكلون مجتمعًا شبه - إقطاعي. وفي هذه المنطقة حيث - إذا جاز لنا القول - لم تمارس السلطة العثمانية أبدًا حقوقها في السيادة، يوجد نوع من أنواع الإقطاعية الإسلامية الغيورة على امتيازاتها والغنية بأملاكها. وهي تتألف حالياً من "أربعة "باشاوات" ، وعشرة "بكوات" ، وحوالي المائة "آغا". إن كل هؤلاء الأسياد الصغار، الذين يملك كل واحد منهم جيشاً حقيقياً يدافع عن مصالحه ما فتئوا يقطعون الطرق ويفرضون على الموارنة ضرائب باهظة، ولكن دون أن يبلغ ابتزازهم وأعمال عنفهم الدرجة التي وصلا إليها في هذه الأيام الأخيرة ...".

"إن التعصب الإسلامي الذي يرافقه دائمًا في هذه المنطقة روح السلب - قد غدا أخطر من أي وقت مضى، بعد أن هيجته أخبار الحرب - وأن أعمال القتل ونهب الممتلكات تضاعفت، وهي

تُرتكب ضد المسيحيين المروعين الذين لم يتجرأ أحد منهم على الشكوى للسلطات، خوفاً من أعمال الانتقام...".

ويضيف Ducousso، بعد أن يعرض بالرواية لأحداث حصلت في عدة قرى مسيحية في عكار ومداخلاته وحمايته لها: "إن هذا الشعب الذي كبت شكواه مدة طويلة من الزمن قد تجرأ على رفع صوته، يشجعه في ذلك وجود ممثل أمة يعتبرها حاميته الوحيدة ويرجو سيطرتها من كل قلبه"(٣٠).

إذن، إن السياسة الفرنسية بقيت رغم تنبيه بعض الديبلوماسيين الفرنسيين إلى خطورتها ونتائجها على تأزيم العلاقة بين المشروع الفرنسي في السيطرة على سورية من جهة، والمسلمين من جهة ثانية، بقيت تسير في خطها العام في وجهة الحماية الطائفية. وحتى عندما قامت حركة المعارضة العربية في بعض المدن المشرقية، ولا سيما في بيروت، تطالب بإدخال إصلاحات ادارية ومالية إلى ولاياتها على قاعدة اللامركزية (حركة بيروت الإصلاحية)، وتضم في صفوفها عناصر مسلمة ومسيحية في آن واحد بقيت العلاقة بين فرنسا والإطراف المسيحية في المعارضة علاقة ذات طابع "خاص". فمسيحيو الحركة، لا سيما الكاثوليك والموارنة منهم أصرّوا على التوجّه نحو فرنسا بصورة منفردة بعد انعقاد "الجمعية الإصلاحية" في بيروت ، واتخاذها القرارات المشتركة التي تطالب بالإصلاح.

فقد بادر عدد من "أعضاء الجمعية" منهم: ميشال تويني، بيار طراد. زينية، أرقش، هاني، ثابت... إلى تقديم عريضة مستقلة إلى القنصل الفرنسي العام في بيروت في ١٢آذار ١٩١٣، تستعيد مطالب الجمعية، وتشرح موقع مسيحيي سورية فيها وطبيعة علاقتهم بمسلمي الحركة(٣١).

يقول الموقعون: "إن مسيحيي بيروت اشتركوا مع المسلمين في صياغة مشروع الإصلاحات للسببين التاليين:

أولاً: تعطيل لعبة الحكومة التركية، وذلك بمنع صياغة المشروع في الوجهة التي تريدها.

ثانيًا: إدخال مبدأ "الإشراف الأوروبي" على كل فروع الإدارة. هذا المبدأ ولمجرد أن رضي به مسلمو الجمعية، سيشكل بحد ذاته مطلباً للمسلمين بحيث يصبح إجراء أي إصلاح في تركيا دون مساعدة أوروبا أمراً مستحيلاً.."

"ولنفترض أن إصلاحات ما يمكن إدخالها بمساعدة أوروبا أو بدون مساعدتها، فإن هذا الحل لا يستجيب لتطلعات المسيحيين الحقيقية. فهؤلاء مشدودون بصورة لا تنحل إلى فرنسا على سورية.."

ويقترح الموقعون ثلاثة اختيارات أمام الديبلوماسية الفرنسية "تتناسب" مع "الهيكلية السياسية" لسورية:

١- إما تحقيق "وصاية فرنسا" على سورية.

٢- إما تحقيق استقلال ولاية بيروت تحت إشراف فرنسا.

٣- وإما ربط ولاية بيروت بلبنان ووضعهما معاً تحت الإشراف الفرنسي(٣٢).

بيد أن ديبلوماسيين فرنسيين آخرين ينتبهون إلى خطورة هذا المنزلق الذي تتجه نحوه قنصلية بيروت في تركيزها على "دعم المسيحيين"، أو على المراهنة على أهمية "الحركة العربية" واقعها الانفصالي عن الدولة العثمانية.. ونقرأ في ذلك تقريراً خصباً لأحد مستشاري وزارة الخارجية الفرنسية André Dubosq وقد جاء سورية في مهمة استطلاعية فكتب تقريراً(٣٣) مفصلاً في عدة موضوعات وحول موضوع "الحركة العربية" وطبيعة التحالف الإسلامي - المسيحي فيها، كتب يقول: ".. أصل إلى دراسة مسألة ألقت عليها الأضواء حوادث قريبة العهد حصلت في بيروت، وأعني التظاهرات المعادية للأتراك التي قامت في شهر نيسان المنصرم، والحركة العربية في سورية:

أولاً: يجب أن نتجنب تعظيم الوقائع لأننا نعرف الآن ما تقتصر عليه. إن بعض الأفراد السوريين أو اللبنانيين الذين يهمهم تعظيم أهمية هذه الحادثة لم يتورعوا عن تنفيذ مراميهم، إما في الصحف المحلية أو في الصحف الأجنبية، إذ رأوا أنهم لمحوا فيها ما ينذر بثورة عامة في سورية، وكذلك بنهاية النظام التركي الأكيدة، وواجب أوروبا أن تتخذ موقفاً من الصراع الذي سوف يبدأ بين المجالس والسلطة.

"وعلى العكس فإن أمامي رسائل من بيروت ومقالات نشرت في الجرائد السورية تعيد الأحداث المعنية إلى حجمها، وكل ما لدي يطابق نقطة الرأي الذي استطعت تكوينه في البلاد.

"وبالتأكيد فإن لا شيء يسمح بانكار إمكانية حصول حركة عربية في المستقبل. أما الحجة التي يركز عليها الذين يظنون أنها وشيكة الحصول، فهي وجود المسلمين والمسيحيين في اللجان العربية بالقاهرة وبيروت وسواهما. إلا أنه من المؤكد أن هذا الواقع الأكيد لا يشكل معياراً لقيام الحركة المذكورة. وعلى العكس ، فإن بعضهم يظن أن الحركة العربية إذا كتب لها الوجود فإنها ستكون إسلامية بحتة، وقد لا يكونون مخطئين في هذا ؛ لأنه يظهر بعد التفكير أن وجود المسلمين والمسيحيين في الصفوف نفسها يشكل ورقة رابحة بيد الأتراك، لا بيد أخصامهم. إن السياسة المتجددة التي اتبعها "عبد الحميد" البارع في المحافظة على الانقسام الحاصل ما بين اتباع دياناتي الإمبراطورية الرئيستين، أو في تقويض أسس اتفاقاتهما العابرة، قد تسمح للأتراك بالمضي في الحكم. إن الوهم المؤقت الذي أوحت به عقب إعلان الدستور وحدة المسلمين والمسيحيين الظاهرية، قد تلاشى أمام مذابح أضنة". والسؤال هل أن هذا الوهم سيعود إلى الظهور مع الحركة العربية التي

قامت في الوقت الحاضر؟ لقد تسنى لي في القاهرة وبيروت ودمشق أن أطلع على الآراء الحميمة التي باح لي بها بعض المسلمين الذين يحتلون مراكز مرموقة. فلقد صرح لي هؤلاء ببساطة، أن الوفاق مع المسيحيين يبدو في نظرهم ضروريًا؛ لأن المسيحيين هم أذكى منهم، وخصوصا أكثر ثقافة منهم، وبالتالي فهم أجدر في إظهار مطالباتهم الخاصة. ومن جهتهم فقد صرح لي مسيحيون أعضاء في المجالس بأنهم لا يرجون من حركتهم نفعاً عملياً، وأنهم لا يهيئون عن طريق انضمامهم إلى صفوف المسلمين، إلا إلى تدخل فرنسا، وفضلاً عن ذلك فإنهم - أي المسيحيين - خلافا لما يعتقده المسلمون يرون أنه ليس بإمكان سورية أن تحكم نفسها بنفسها، إلا أنهم يتجنبون مواجهة المسلمين بذلك(٣٤).

"لقد اعترف لي بعض المسيحيين بأنهم لا يهتمون بالإصلاحات التي تحصل في سوريا، كما قال لي المسلمون الشيء نفسه عن التطلبات اللبنانية. لقد حدثوني عن الضم والحماية والاستقلال الذاتي والمملكة المستقلة، حتى هم حدثوني عن الجمهورية. ويبدو أن الفكرة الانفصالية لا تخيف أحداً وإذا بدا أن النخبة الإسلامية الموجودة في اللجان تريد أن تظهر بمظهر الرافض لمثل هذا الانفصال، فلأنها ترى الحكمة في هذا الموقف أمام ولاء الشعب المسلم وربما أما الرأي الخارجي"(٣٥).

"لن أعزوا إلى كل هذه الأمور أكثر مما تستحقه من أهمية - إلا أنه يكفي أن تكون قد جرت على الألسنة حتى يصبح من الجائز لمن طرقت سمعه أن يلقي شكا حول مدة الاتفاق. وأن بعض أعضاء المجالس من المسيحيين يعتمدون على سخائنا للحصول على مراكز تدر عليهم ربحًا ماديًا، وذلك لقاء دعايتهم وحسن خدماتهم."

"بالإضافة إلى ذلك ، فإن الجمهور لم يقتنعْ بآراء المجالس، وكثير من المسلمين يتمنون استمرار الوضع الراهن مخافة أن يعلو شأن المسيحيين عليهم في ظل نظام ليبرالي كما نشرت ذلك بعض الجرائد".

ويستبعد صاحب التقرير أن تنشأ في القريب العاجل "حركة عربية" متجانسة وقوية، "فاختلاف الطوائف ليس الأمر الوحيد الذي يشق في الوقع صفوف العرب"(٣٦).

"فإن البلاد التي يسكنها العرب، مثل سورية والحجاز واليمن ونجد وبلاد ما بين النهرين تكشف عن مظاهر شديدة التباين. كما أنه لا يمكن اجتيازها إجمالا إلا بصعوبة، ولا يعيش فيها السكان إلا جماعات صغيرة منفصلة الواحدة عن الأخرى، ولا تشكل مجموعة وطنية. إن الأشخاص الذين اتحدوا لإنشاء هذه الحركة يشكلون فيما بينهم صورة مختصرة لهذه التجزئة، ولا نعتقد أن الأمر قد يكون عكس ما تقدم".

"إن العرب لم يصلوا بعد إلى تلك الدرجة من الترقي، حيث العواطف والطموحات تذوب في طموح واحد مشترك هو خلاص البلد. إن ثمة كبرياء هائلة جدًا هي الخط المميز للأخلاق العربية تدفع كل واحد منهم لاعتبار نفسه متفوقًا على أقرانه، وتجعل كل تحرك مشترك أمرًا مستحيلاً. وإلى جانب الكبرياء الفردية هناك عند العرب كبرياء جماعية، وكبرياء العائلة والقبيلة وما يمكن تسميته "بالديانة الصغيرة"، ذاك أن المسلمين والمسيحيين ينقسمون إلى أتباع طقوس مختلفة. ويبدو في هذه الظروف أن حركة جماعية ليست وشيكة الوقوع. وإذا ما نظرنا عن قرب إلى الحركات التي حصلت حتى الآن في البلاد العربية للاحظنا أنها لا تتطابق في أي نقطة. فالأسباب التي أدت إلى نشوئها متنوعة جدًا ونجهد بدون جدوى لإعطائها طابعًا وحدويًا ليس فيها. ولكن هذا لا يثبت مجددًا، إن ما سمي قبل الأوان بـ "الحركة العربية" أمر يستحيل حدوثه أبدًا(٣٧)".

ويدعو صاحب التقرير إلى توجيه جهود الديبلوماسية الفرنسية نحو المسلمين لكسبهم، وتجنب توجههم نحو بريطانيا، ويقترح من أجل ذلك تقديم إعانة مالية لجريدة "المقتبس" الدمشقية. يقول: "إن هذه الجريدة الإسلامية، هي إحدى أشهر جرائد سورية في مدينة كدمشق، وستقدم لنا مساعدة فائقة في هذه الفترة التي استطعنا فيها توجيه جهودنا نحو المسلمين. فبفضل هذه الجريدة وحدها سنخلق ونتعهد في صفوف العائلات الإسلامية الكبرى التي يتقول برأي الآخرين برأيها، شعورًا وديًا حيال فرنسا، وهنا لا أتحدث فقط عن عائلات الأمراء التي يجب أن ألا نبالغ في تقدير نفوذها الذي لا يفوق ما لأكثرية العائلات العربية الغنية من نفوذ. بل إني سأتناول كل هذه العائلات الغنية الكثيرة العدد، فنحن لا نملك أية وسيلة عملية أكثر من هذا لاجتذاب المسلمين."(٣٨)

ويقترح أيضًا، أن تكون الإعانة الموجهة إلى جريدة "المقتبس" الإسلامية أكبر من تلك التي تقدم لجريدة "الريفي" (Réveil) المسيحية. "وبالنظر إلى هوية صاحب "المقتبس" يجب أن يترك هذا الأمر بتصرف ممثلنا في دمشق الذي بفضل كثير من الحنكة والمعرفة العميقة بالإنسان والأمور الشرقية، قد تمكن سابقًا كما أمكنني الملاحظة، من كسب ود المسلمين حيالنا..".

وتستقر ديبلوماسية القنصلية الفرنسية في دمشق على هذا الخط في تعاملها مع مسلمي سورية: محاولة التقرب من العائلات الكبيرة، واستمالة بعض الصحف الإسلامية، وتخصيص بعض المنح للطلاب المسلمين للدراسة في جامعات فرنسا، ويبدو من خلال ما كتبه قنصل فرنسا في دمشق حول طبيعة العمل السياسي لدى "الشرقي" إن كان مسلمًا أو مسيحيًا، أنه اكتشف من خلال الملاحظة والمراقبة "للسلوك السياسي آنذاك" "أهمية الدين"، لا كعنصر "إيمان"، وإنما كعنصر انتماء اجتماعي - سياسي.

يقول: "يتزايد اعتقادي بأن الدين في الشرق، هو حقًا أساس كل شيء ، وبرأيي لا ينبغي أبدًا أن يغيب الدين عن بالنا عندما نحكم على الأحداث والمشاعر والتيارات. بالطبع لابد من أن نأخذ بعين

الاعتبار هنا كما في كل مكان آخر، المصالح المادية - لكننا مضطرون في آخر التحليل إلى الاعتراف بأن الدين يتدخل دائمًا، ويبدو أن المحافظ الأكثر تخلفا والثوري الأكثر تقدمًا والموظف المدني أو العسكري، والذي درس في باريس كما الذى تثقف في برلين يتصرفون جميعهم، سواء كانوا مؤمنين أو أحرار التفكير (Libres penseurs). كما لم يعرفوا قط أي شيء آخر غير الكتب المنزلة ."(٣٩)

ويضيف: " ومهما تكن ضرورة مراعاة الدين الإسلامي، الذي تنتمي إليه الأغلبية الساحقة من السكان، فليس من رأيي التقليل من أهمية الدور الذي تلعبه بقية الأديان أو الطوائف، سواء كل على حدة، أم بعضها ضد البعض الآخر، أم جميعها في مواجهة الحركة الإسلامية. وينبغي أن يؤخذ هذا الوضع بمزيد من الاعتبار لا سيما أن المسلمين يتهمون المسيحيين باللاوطنية وبالتحالف مع الأجانب. وهكذا فإن للدين الكلمة الفصل في حركة تركية الفتاة؛ لأنه وإن لم يعلن الدستور ويخلع عبد الحميد باسم الدين ، فقد اضطرت تركيا الفتاة فيما بعد إلى الاستناد إلى الجامعة الإسلامية، بمقدار ما استند إليها الذين ابتكروها، سواء كانوا من الأتراك أم الألمان"(٤٠).

الأبعاد الجيوسياسية لمسألة الخلافة في العالم الإسلامي من خلال وثيقتين فرنسيتين من الحرب العالمية الأولى:

ما إن دخلت الدولة العثمانية الحرب إلى جانب ألمانيا، وانطلقت دعوة "الجهاد"! من الجانب التركي في وجه "حلف الكفار" (وفقا للفتوى العثمانية) حتى كان الحلفاء بدورهم يستخدمون الأسلحة نفسها للتصدي لهذه الدعوة. ففضلاً عن تحركات بريطانيا إلى جانب الشريف حسين، حيث طرحت في أذهان المخططين الإنجليز أهمية نقل قيادة العالم الإسلامي، من أيدي الترك إلى أيدي العرب، انصبّ الجهد الديبلوماسي لدى الحلفاء، وانصبّت الجهود الفكرية المرافقة له، على دحض دعوة الجهاد التي صدرت عن السلطان وشيخ الإسلام، وبيان بعدها عن الإسلام، وتقديم التحليلات المختلفة عن الخلافة ومسألة الوحدة الإسلامية.

فمن جانب فرنسا، تلجأ وزارة المستعمرات إلى إعداد مذكرة حول "مسألة الوحدة الإسلامية". وذلك انطلاقا من تقارير وزير فرنسا المعتمد في مصر (السيد دوفرانس (De France) الذي أشار في مناسبات عديدة إلى التحركات البريطانية آنذاك حول هذه الرسالة، وأبدى تخوفه من أن يكون هدف الحكومة البريطانية المبطن، هو الاستئثار بالعلاقة بشريف مكة وحدها؛ لذلك يؤكد وزير المستعمرات في رسالته إلى وزير الخارجية (١٩ يناير ١٩١٤ م)، أن فرنسا هي أيضاً مهتمة جداً بمستقبل مكة والمدينة؛ وذلك لأن هاتين المدينتين هما الوحيدتان المقدستان اللتان يستطيع منهما المسلمون إحياء حماسهم الديني انطلاقاً من ذكرى بدايات عقيدتهم. ومن هنا فإن أية نظرة مستقبلية تستهدف أي تعديل محتمل في الوضع الحالي للحجاز، يجب أن تستتبع منطقيًا تفاهمًا مشتركًا بين

بريطانيا وفرنسا وروسيا، وإمكانية دعوة إيطاليا إلى الانضمام إلى ذلك. ويرفق وزير المستعمرات رسالته هذه بالمذكرة التي أشرنا إليها. وفي المذكرة محاولة لصياغة مواقف عامة من المسائل السياسية التي تطرحها عملية نقل الزعامة الإسلامية من تركيا إلى بلاد العرب. ولما كان اهتمام السياسة الفرنسية بالإسلام هادفا إلى ما يمكن أن تضمن من خلاله سيطرتها القائمة في شمالي أفريقيا ، وكذلك سيطرتها المستقبلية على سوريا، فإنها كانت مدفوعة للتعامل مع الإسلام السياسي ضمن احتمال سقوط السلطان العثماني المرتقب وما يمكن أن يخلفه هذا السقوط من فراغ سياسي في الزعامة السياسية في المناطق التي دخلت دائرة احتلالها (الجزائر، تونس، المغرب)، وفي المناطق التي يمكن أن تدخل في سياق نتائج الحرب (سوريا). لذلك نلاحظ على موازاة الجهد الذي تقوم به غرف التجارة الفرنسية (ولا سيما غرفتا مرسيليا و ليون) و "البعثات العلمية"، وغير العلمية التي تعمل في سوريا؛ لتوجيه نظر الحكومة الفرنسية إلى أهمية عدم التخلي عن أية منطقة من سوريا الطبيعية (بما فيها فلسطين) في مجرى المحادثات التي كانت قد بدأت بين "سايكس بيكو"، نلاحظ اهتمامًا دبلوماسيًا مكملا يحرص على ألا يجعل من العمل السياسي الإسلامي حقلا ينفرد فيه الإنجليز وحدهم.

واستكمالا للموقف الفرنسي الذي أشير إليه في المذكرة الملحقة برسالة وزير المستعمرات إلى الخارجية الفرنسية والتي أعدها قسم المعلومات في الوزارة، يُبنى الموقف الفرنسي على مذكرة أخرى قام بها أحد مستشاري وزارة الخارجية (M. Gaillard). وتقدم هذه المذكرة تحليلاً تاريخيًا لأحداث الشرق والخلافة.. من وجهة نظر فرنسية، مشددة على ظاهرة التجزئة في التاريخ الإسلامي، الظاهرة التي لم تستطع مؤسسة الخلافة، وفقا لرأي صاحب المذكرة، أن تحل عقدتها وتنجح في تحقيق المثل الوحدوي.

وفيما يلي نعرض لنص الوثيقتين، مع رسالة وزير المستعمرات الفرنسي إلى وزير الشئون الخارجية المؤرخة في ١٩ من يناير ١٩١٤م. باريس في ١٩ من يناير ١٩١٤ هـ.

نصوص الوثائق:

رسالة: من وزير المستعمرات إلى السيد وزير الشئون الخارجية

(إدارة الشئون السياسية والاقتصادية – آسيا)

سبق أن تفضلتم بتاريخ ١٤ من الشهر الجاري، وتحت الرقم ٣١، أن أرسلتم لي نسخة عن تقرير لوزيرنا المفوض في القاهرة يتناول موضوع الخلافة الإسلامية.

ولقد وجدت أن الملاحظات المهمة التي يقدمها السيد دوفرانس (De France) تؤكد لي الرأي

في أن هذه المسألة قد طرحها بشكل واضح موقف تركيا في الصراع الأوروبي. وقد سنحت لي الفرصة في أوقات عديدة أن أبحث هذا الموضوع في مجلس الوزراء، وكان لي الشرف في أن أنقل إلى المجلس اقتراحات تنسجم بمجملها مع آراء (دو فرانس)..

وأعتقد أنه من الواجب تذكيركم بها في هذا الاتصال، ولا أجد أفضل من أن أبعث إليكم بنسخة مرفقة عن مذكرة سبق أن أعدها جهاز المعلومات في وزارتي، ونتائجها توصل إلى إمكانية تنصيب محتمل لشريف مكة في منصب الخلافة.

ولنا أن نتساءل لدى قراءة تقرير (دو فرانس)، فيما إذا كان هدف بريطانيا غير المعلن (Dissimulé) يذهب باتجاه التحرك وحدها في مسألة الخلافة. ذلك أن فرنسا هي أيضاً مهتمة بمصير مكة والمدينة ؛ بسبب أنّ هاتين المدينتين هما المركزان المقدسان التقليديان، حيث يستطيع المسلمون إحياء ذكرى بدايات دينهم فيهما، وينتج عن هذا، أن كل نظرة تنحو في المستقبل إلى إجراء تعديل ما في وضعية الحجاز الحالي ينبغي منطقيًا أن تستدعي تفاهمًا بين إنجلترا وفرنسا وروسيا، وإليه يمكن أن تدعى إيطاليا. وهكذا فإن حكومات الدول الكبرى المتحالفة والقوية، كما هي أيضًا مصلحة لإيطاليا كما نتمنى، ستضمن استقلال الدولة الإسلامية الجديدة وحيادها - متجنبة كل تدخل مباشر قد يكون بالضرورة مشبوهاً - في عملية نقل النفوذ الديني، والذي قاعدته إقامة إمارة على حساب الإمبراطورية العثمانية.

باريس في ٣١من شهر كانون الأول "ديسمبر" ١٩١٤م.

مذكرة حول مسألة الخلافة الإسلامية :

"إن مشاركة الدولة العثمانية في الصراع الأوروبي، بناء على ايحاءات من ألمانيا ودعمها، والعمل من أجل الوحدة الإسلامية الذي تحضّر له الحلقات الدينية في القسطنطينية، يطرحان على بساط البحث مسألة الخلافة.

ويبدو أن فتوى شيخ الإسلام (في الدعوة إلى الجهاد) لم تثر في العالم المحمدي الرد الذي كان يُنْتَظرُ ضد الحلفاء. ذلك أن الإمام في إطلاقه عملية الجهاد معتمداً على قوة كافرة، نزع عن دعوته الصفة الشرعية الضرورية لنجاح مثل هذا المشروع المتوخّى.

ولهذا، ما كان لهيبة السلطان الروحية إلا أن تشهد تراجعاً. وإن اللامبالاة التي تلقتها في البلاد الإسلامية دعوة محمد الخامس (السلطان العثماني) إلى الحرب المقدسة تدعو إلى النظر في إمكانية تدمير "سيادة طائفية" (une suprématie confessionnelle) سبق أن كانت موضع نقاش، ثم جاءت الأحداث الحالية لتهزّها بعض الشيء.

فوفقا للسُنّة المحمدية (orthodoxie Mohametane)، قامت الخلافة العثمانية، كما نعرف، دون اعتبار للقواعد الشرعية التي تحدد شروط هذا المنصب السامي. وإنه ليمكن التساؤل عما إذا كانت اللحظة مناسبة، حيال النشاط الجرماني التركي المتذرع بالوحدة الإسلامية، أن نثير معارضة خليفة جديد تتوفر فيه جميع الشروط العقائدية الضرورية.

ولكن، من بين الشخصيات الإسلامية ذات السلطة الدينية، أي شخصية يمكن أن تدعى إلى مثل هذا التجديد الإسلامي؟:

١- **سلطان مراكش:** بصفته شريفـًا، ونظرًا للدور الذي قامت به منذ قرون، هو مؤهل بكل تأكيد لادعاء الإمامة، لكن صفته كمحمي فرنسي (Protégé francais) يفقده حيال هذا الشأن، ميزة الاستقلال، الضرورية في نظر المسلمين.

ولكن من جهة أخرى، ليس لنا مصلحة في تقوية سلطته المعنوية، والتي لا نظير لها في مراكش، فهي تجسد فعلاً نوعًا من اتجاه خاص (Shisme). وبإمكانها أن تقوم كسلطة مغربية في مواجهة سلطة خليفة المشرق. ونحن لا يمكن إلا أن نتمنى غياب وحدة الطاعة في الإسلام.

مهما تكن وجهة النظر المتوخاة، فإنه في حال وصول سلطان مراكش إلى منصب الخلافة، فإن مكان إقامته سيكون طرفا قصيًا عن المركز، إلى حدّ أن إسلام الشرق لن يفقد بسرعة شعوره بالتفوق.

٢- إن موقع **شريف مكة**، يبدو من ناحية هذه النقطة الأخيرة، أكثر ملاءمة. فهو من ناحية شرعية محق تماماً في المطالبة بالخلافة. وهو يمثل، في مواجهة الإسلام العثماني الرسمي، الإسلام العربي القديم. ولأنه حامي الأماكن المقدسة، فإنه يحظى بهذه الصفة على احترام جميع المحمديين. إذن، فإن هذه الشخصية اللامعة في العالم الإسلامي، هي القادرة على أن تقف ضد الاغتصاب العثماني".

ولكن يبرز هنا اعتراضان:

إن الجزيرة العربية غارقة إلى حدٍ ما في النفوذ الإنجليزي. فإلى بريطانيا يعود الأمر، في تفحص الدور الذي ينبغي إعطاؤه لهذه الشخصية.

فهذه الدولة الكبرى، هل لها مصلحة في إقامة نظام خلافة على أبواب مصر، وبتنظيم مركز ديني يجمع شمل العرب في قلب الجزيرة العربية؟

لا شك في أن بريطانيا - وهي مضطرة إلى أن تحترم معتقدات ٢٦ مليون من المسلمين الهنود- مهتمة بتخليص مدن الإسلام المقدسة من السيطرة العثمانية؛ لتنشئ في مهد العقيدة القرآنية وتحت

إشرافها الضمني، استقلالاً لا يسع مسلمو العالم بأسرهم إلا أن يكنّوا له اعتباراً.

ويبقى أن نعرف ما إذا كان الشريف الذي كان عليه اضطراراً أن يقف إلى جانب تركيا يقبل بأن ينقلب على السلطان العثماني، فمثل هذا الموقف هو انشقاق لا يمكنه أن يتطور، إلا بدعم واضح وبشكل من الأشكال من مصر الإنجليزية.

حتى هنا المسألة هي مسألة إعانة مالية. ولكن من ناحية أخرى، أنّ الحدث الذي سيكون له أعظم دويّ في العالم الإسلامي، هو إقامة دولة مستقلة في الأماكن المقدسة وحول خليفة عربي. ولعل الاحتمال في تقديم دعم زمني مقوّ لسلطته الروحية، يدفع الشريف إلى موقف يقطع فيه مع استانبول.

ولنفترض انضمام الشريف السرّي إلى هذا المخطط، فسنكون بشكل عام، في جو الفوضى في الجزيرة، أمام شكل من القومية العربية التي ستضاف إلى تلك التي تظهر بوعي أو بغير وعي مع الإمام يحي والشيخ الإدريسي. وإذا كان الترك سيبحثون عن إعادة تثبيت سيادتهم، فإنما ينبغي انتظار ذلك. ولكن في هذه الحالة، فإن الفرق العسكرية في مصر، يمكنها - وكما حصل في حمايتها للمدن المقدسة ضد الوهابيين في العام ١٨٠٣ م - أن تثبت قيام ونمو الخلافة العربية ضد التركية - الجرمانية.

ومن وجهة النظر الفرنسية، لن يكون هناك ثمة تغير، باستثناء أن الإمام المنصّب وفقا للتقليد السُّنّي سيمارس - بصفته العربية - جاذبية أكبر على مسلمينا في أفريقيا الشمالية. ولكن ليس لنا أن نقلق بسبب ذلك. فالخليفة الجديد لن يفكر في أية لحظة في تحقيق وحدة إسلامية لم توجد أبدًا في التاريخ، حتى في أروع عصور دين محمد.

وفي الختام، أن ثمة إمكانية لقيام خلافة عربية، من أجل تدمير النفوذ الروحي للعثمانيين (Osmanlis)، إنها، ربما، طريقة لتنشيط ردود الفعل للخاصية العربية (Particularisme arabe) ضد الأتراك، ومهما يكن من أمر قابليتها للتحقق، أم لا، فإن وجهة النظر هذه، تستحق أن نتفحصها. ويبدو أنه من المفيد والمهم إخضاعها للدراسة في لجنة الشئون الإسلامية".

أحداث الشرق والخلافة:

٧ من آذار "مارس" ١٩١٥ م – مذكرة السيد "غايار" (M. Gaillard)

إن الحروب الأوروبية واحتمال انتصار دول الوفاق الثلاثي فيها (Triple Entente) يمكن أن يؤديا إلى تغير عميق في وضعية سلطان استانبول حيال الإسلام. وإنه لمن الضروري، أن نرصد منذ الآن النتائج من أجل تعيين الاتجاه المناسب لسياستنا الإسلامية في شمالي أفريقيا، وموريتانيا

والسودان.

إن الأحداث الحالية أثبتت أن مشروع الوحدة الإسلامية لا يملك القوة أو الطبيعة التي تعطى له في العديد من أوساط أوروبا. ويمكن أن نتبيّن الأسباب بسهولة عندما ندرس حالة الوعي الإسلامي، وحالة الإسلام المعاصر.

إن نظرية الدولة الإسلامية في القرون الأولى لنشأة الإسلام استندت إلى خليفة هو من سلالة الرسول، قائم بسلطته. وهو رئيس جماعة المؤمنين، ودوره الوحيد في حماية الدين ونشر الإسلام عن طريق فتح البلدان التي يسكنها الكفار. إنها إذن، الدولة الثيوقراطية في أدق ما يعنيه التعبير.

بيد أن الأحداث التاريخية جلبت إلى هذا النموذج العديد من مظاهر الخلل؛ فالانشقاق الشيعي فصل فارس عن الجماعة الإسلامية، والسلاطين المغاربة من " مرابطين" و "موحدين" خلقوا من خلال إعلان استقلالهم عن خلافة المشرق، نوعًا من إسلام مغربي امتد طويلاً على كلّ المغرب من تونس إلى مراكش.

وبعد هذا، استولت أسرة بني عثمان على الخلافة، وعلى الرغم من سُنّة الرسول القائلة باختيار الخليفة من سلالة قريش.

وهذا السلطان التركي لم يُعترف بسلطانه إلا حيث امتدت قوته العسكرية. وإذا كان السلطان حتى الساعة، لا يزال يتمتع بشيء من النفوذ في ممتلكاته الأفريقية، فليس لأنه يعتبر "أميرًا للمؤمنين"، بل لأنه لا يزال يمثّل التعبير الأمثل والأعلى لقوة الإسلام المادية.

وعليه يمكن أن نلاحظ في الجزائر وتونس ومصر، أن الجيل الشاب من ذوي الاتجاهات الحديثة هو الأكثر إظهارًا للتعاطف مع الأتراك.

وفي هذه الحالة تلعب الفكرة الدينية دورًا أقل مما تلعبه المعارضة السياسية الموجهة هنا ضد القوى الأوروبية المهيمنة. ومن ناحية أخرى، تعرف القوة التي عبّرت عنها مؤخرًا الاتجاهات الانفصالية في المناطق العربية من الإمبراطورية العثمانية.

وأخيرا، فإن الأزمنة مرت، وتركيا الحديثة بشبهاتها الأوروبية العالقة بها، وشباب تركيا الفتاة من ذوي الفكر الليبرالي، وبمثالهم المحتذى: الدستور، لم يعودوا يمثلون (مع تركيا الحديثة) التقليد السُنّي للدولة الإسلامية. صحيح أن الملك الدستوري لا يزال سلطانا، ولكن لا يمكنه أن يكون أميرًا للمؤمنين طبقًا لشريعة النبي.

إن كل المسلمين المطلعين يعرفون جيدًا ماذا يعني هذا الجانب. ولهذا، فإن النداء إلى الحرب المقدسة الذي أطلق من طرف أنصار تركيا الفتاة جعلهم يبسمون، كما جعلتهم يبتسمون، بالمقابل تلك

الاستشارات للعلماء التي كانت تقوم بها أحيانا الحكومات الأوروبية في مستعمراتها؛ من أجل حملهم على القبول بإصلاح سياسي أو اقتصادي ما. وفي الواقع، أن هذا النداء الذي انتشر في العالم الإسلامي بشكل كثيف لم يؤثر إلا في المستشرقين والمستعربين الأوروبيين.

وفي الحقيقة، أن الدعوة إلى الوحدة الإسلامية لا يمكن أن تصبح قوة مخيفة بالفعل إلا بصفتها الدينية، وفي ظلّ قيادة تتمتع بنفوذ معنوي عظيم وتعرف جيدًا وبعمق دينها؛ لتستثمر صلابته.

"إن شباب "تركيا الفتاة" باعتبارهم غير مؤمنين، وقد تربوا في جامعاتنا، غير معدّين لهذا الدور. إنهم يستلهمون مفاهيمنا الأوروبية التي أساءوا هضمها ويريدون أن، يخضعوا النموذج الديني للدولة الثيوقراطية في خدمة ديپلوماسية لا تصدر إلا عن مشاغل مادية، وموجّهة في الأساس نحو الأفكار الحديثة.

ومع هذا، فيمكننا أن نستخلص من فشلهم خلاصة نصوغها بالشكل التالي:

إن الشباب المسلم الذي تربى في أجواء الأفكار الحديثة وكان على احتكاك مع الأوروبيين، تأسرهم فكرة تجميع شتى عناصر الإسلام لمقاومة أوروپا ونيل استقلالهم. أما إخوانهم في الدين ممن نشأوا نشأة إسلامية محافظة (في التقليد الإسلامي) فإنهم يأخذون في الاعتبار أن المفهوم القديم لأمير المؤمنين لم يعد ممكناً في الدول المسلمة الحديثة أو الواقعة، نوعًا ما، في التبعية لأوروپا. وجل ما يطمحون إليه هو أن يحافظوا على نوع من روابط تقليدية حيال زعيم روحي يدعى له في الصلاة، وهذه البقية الباقية من الخلافة ترضي ضميرهم، وأنه خلف هؤلاء تسير الجماهير الجاهلة.

إذن يجب علينا أن نحرص من ألا تتمكن الجماعة الأولى، والتي ستزداد أعدادها في السنوات القادمة، من استخدام سلطة هذا الزعيم الروحي، لتحوله إلى عنصر من عناصر المقاومة. إن مصلحتنا تقضي، إذن، بتشجيع انقسام هذه السلطة، وبأن نمكن من ممارستها في أملاكنا الأفريقية ملكا تكون مصالحه موحدة مع مصالحنا، ولكن على أن يكون حائزًا على نفوذ معنوي كاف.

إنه من المبكر أن نتصور منذ الآن وبالتفصيل تجزئة ما للإمبراطورية العثمانية. ومع هذا يبدو، أن هزيمة تركيا سيكون لها النتيجة التالية : وهي تقليصها إلى حدود ولاياتها في آسيا الصغرى. وستقع سورية، وربما بلاد ما بين النهرين، تحت الوصاية الأوروبية.

إن ذلك سيكون إيذاناً بانهيار نفوذ السلطان العثماني في مجموع الإسلام. حتى في حال تدويل القسطنطينية، فإن هذه الأخيرة ستبقى تحت سيادته الاسمية. وبذلك، فإنه لن يملك في الواقع، لا القوة التي تسمح له بوضع نفسه ضد النصارى، ولا الإرث الديني حيث لا تسمح أصوله بتمثيل هذا الإرث، ولا النفوذ المعنوي الذي استلبته التجديدات البائسة لحزب تركيا الفتاة.

ومثل هذا الافتراض متصور في الأوساط الإسلامية منذ تاريخ خلع عبد الحميد والحروب البلقانية الأخيرة، فضلاً عن أن العرب يجمعون على التفكير في أن المناداة بشريف مكة يمكن أن تؤلف وحدها حلاً طبيعيًا لهذه المسألة. وإنه لمن المؤكد أن هذا الحل سيقابل بحماس من قبل سكان الجزيرة العربية وسورية ومصر. إن جانبية الأماكن المقدسة، وكون الأمير يعيش بعيدًا عن الاحتكاك بالأوروبيين، وصفته كمتحدر من سلالة الرسول... كل هذا يعين صحة خياره.

ثم إن أراضي الحجاز الصحراوية لا تغري أوروبا، ولذلك سيكون من السهل أن تقوم للشريف دولة تشمل المناطق المقدسة من مكة (الحرم)، حيث لا يمكن التسامح بوجود كفار فيها. وهذا (الشريف) لن يكون سلطانًا قويًا على ما يظهر، سيكون مرتهنًا بجملة من الارتباطات التي تحتمها ضرورات حكمه. على أنه سيكون الزعيم الروحي بامتياز، مكرسًا نفسه بشكل مستقل تمامًا، للزعامة الروحية لعالم إسلامي يضعه موسم الحج على احتكاك معه كل عام.

ويبدو أنه من المؤكد أن الإنجليز سيكتفون بالاعتراف بسلطته الروحية في مصر. وأما السلطان حسين (في مصر) فيمكن إضافة اسمه إلى خطبة الصلاة. فالإنجليز يعرفون أن حسينًا، وبسبب أصوله، ليس في وضع ملائم لشروط منصب الخلافة، كما أنه لا يملك ذلك الإشعاع المعنوي خارج مصر، وأخيرًا، فإن الإنجليز يدركون، منذ سنوات، أهمية الدور الذي يمكن أن يلعبه أشراف الأماكن المقدسة، كما أنه قد أضحى معلومًا مدى نفوذهم الذي برز بشكل خفيّ، ولكن بصورة فعالة في كلٍّ من مكة والمدينة.

على أنه من غير المناسب أن نستبق الأحداث بتنصيب شريف مكة قبل انتهاء أمر الدولة التركية. فالمسلمون سيرون في عمل دول الوفاق الثلاثي محاولة غير ناضجة وقبل أوانها. ولذلك، فعلى الدبلوماسية الفرنسية أن تأخذ احتياطاتها؛ لتكون مستعدة للتحرك حينما تحين الساعة.

وهكذا ستتوزع الرئاسة الدينية بين السلطان العثماني على الأناضول، حيث إن الأتراك الذين يفتخرون بأصلهم ويحتقرون العرب لن يتخلوا عنه، وبين شريف مكة الذي ستمتد سلطته على مصر والجزيرة العربية وسوريا والأقطار المجاورة. ونحو هذا الأخير، ستتوجه أيضًا تطلعات مسلمي الهند والشرق الأقصى، وهؤلاء لا يرتبطون بالعالم الإسلامي إلا من خلال الحج.

والسؤال: أي موقف ينبغي أن نتبناه حيال أملاكنا في الشمال الغربي الأفريقي؟! إن وضعية مستعمراتنا تتلخص على الشكل التالي:

- إن تونس تقبل رسميًا سيادة سلطان القسطنطينية. وباسم هذا الأخير تقام الصلاة في المساجد. وهذا الواقع لم يغب عن انتباه سلطات الوصاية (الفرنسية) (Protectorat) منذ بداية الحرب.

ولكن تركت الأشياء على حالها، لكي لا تستثير شعورًا غير مجدٍ لدى المسلمين المثقفين الكثيرين وذوي النفوذ في تونس.

- في الجزائر، تجري الصلاة باسم الخلفاء الأولين الأربعة، وهذه صيغة يؤخذ بها في حال عدم وجود أمير للمؤمنين معترف به، والناس في الجزائر اعتادوا هذه الصيغة. وهنا لا وجود لجماعة من المثقفين المسلمين المحليين. أما المدارس الموجودة، والتي يديرها مواطنونا فلا تشبه أبدًا جامعات كالأزهر في القاهرة، والزيتونة في تونس، والقرويين في فاس.

- أما في المغرب، فسلاطين إستانبول اعتبروا دائمًا مغتصبين من وجهة نظر دينية، فالسلطان الشريف في المغرب، هو خليفة الإسلام المغربي الذي امتد من تونس إلى غرناطة، والذي لم يعد يشمل منذ الفتح التركي لأفريقيا الشمالية إلا المغرب وجزءًا من موريتانيا والصحراء.

ومن البديهي، أن الوضع لا يمكن أن يتغير بالنسبة للمغرب، فالسلطان لا يمكن أن يقبل به والشعب لا يفهمه. وسيكون على كلّ حال مضرًا بمصلحتنا.

إن فكرة الوحدة الإسلامية، أسيء توجيهها من قِبَل رجال تركيا الفتاة الذين شوهوا طابعها، ولكنها على الرغم من ذلك، لا تزال تستجيب لنوع من مثال أعلى لدى المسلمين. وعليه يمكن أن تصبح مكة مركز اجتذاب لهذه الفكرة التي سوف تلقى نجاحًا أكبر؛ بسبب خلوّها من كلّ ذاتية قومية؛ وبسبب طابعها الديني البارز، وحيث إن الحج سوف يسهل الدعاية لهذه الفكرة.

وإذا ما أردنا أن يكون تأثيرنا أكثر قوة واتساعًا، فلا بأس من أن تقوم روابط دينية مباشرة بين مسلمي تونس والصحراء وبين شريف مكة، غير أننا لا نعرف ماذا ستكون عليه ميول (الشريف)، وحيث لا يبدو أن فرنسا ستكون مدعوة إلى لعب دور ذي شأن في توجيهه.

إن مصلحتنا تقضي بأن نترك الإسلام يتجزأ، ولهذا، ينبغي من طرفنا أن نظهر التأييد لشريف مكة في المشرق، دون أن نعينه على التوسع في المغرب. وهذا يقودنا نحو تصور لإعادة بناء الإسلام الغربي في ظلّ السلطة الروحية لسلطان المغرب. وهذا الإصلاح (المتصور) لن يكون ذا فائدة إلا إذا امتد في الوقت نفسه نحو الجزائر. في الجزائر يبدو أن كلّ هذا الأمر متعلق بالإدارة (الفرنسية)، أما في تونس فالهدف سيكون صعب المنال أكثر مما نظن؛ ذلك أن القطاع المتنور من السكان التونسيين يعتبر المغرب بلدًا متأخرًا. فالمغاربة في تونس يقومون في معظمهم بأعمال متواضعة "كبوابين". والطبقات القائدة في البلدين لا روابط فيما بينها. لذلك، فإنه من المؤكد أن فكرة السيادة الروحية لسلطان المغرب (حيث يمكن أن يضاف اسم الباي إلى جانبه في خطبة الصلاة) لن تستقبل بشكل مشجع.

لا شك في أنه لابد من الحصول على موافقة إدارة الحماية الفرنسية في تونس. وفي انتظار

استشارتها حول جدوى هذه المحاولة ومدى حظها من النجاح، يمكن أولا أن نخلق روابط بين علماء البلدين. وإن الإصلاح الذي يتابع الآن بالنسبة لجامعة القرويين يمكن أن يعطينا ذريعة للبدء. وفي هذا السبيل يمكن ايفاد الفقيه دوفالي، وزير العدل، إلى تونس من أجل مقابلة العلماء ودراسة طريقة عمل جامعة الزيتونة.

وعند هذا الحدّ تقف مهمته التي ينبغي أن تكون مراقبة من قِبَل الأمانة العامة للحكومة التونسية. ومن جهتها، فإن الحكومة المغربية يمكن أيضا أن تكلف عالمًا أو عالمين من تونس؛ من أجل مهمة تنظيم التعليم العالي الإسلامي وقضايا "الحبوس". وهكذا، فإن ثمة علاقات ومصالح ستقام وستسمح بإنشاء روابط بين الجامعتين، كما أنها ستؤدي إلى قبول الطبقات القائدة التونسية بالسيادة الروحية لسلطان المغرب.

لا شك في أن مثل هذه الروابط التي ستنشأ مع الجزائر ومع تونس، هي قبل كلّ شيء اصطناعية؛ ولذا ينبغي ألا ننتظر في البداية أن نجد حماسًا كبيرًا من أجل سيادة السلطان – الشريف، قبل أن تتأكد هذه مع الوقت والعادة. وعلى كلّ حال، فإن المستقبل هو الذي لابد من رؤيته. ذلك أن إعادة بناء الإسلام الغربي سيقدم لاحقًا فائدة عظمى، ليس فقط للعرب البربر في شمال أفريقيا، ولكن أيضًا للسكان المسلمين في الصحراء وموريتانيا. فهؤلاء نظرًا لبدائيتهم، وسوء استيعابهم للإسلام، وطواعيتهم الأكثر وضوحًا من إخوانهم البيض، سيكونون إلى حدّ ما بمنأى عن التأثيرات التي لا نطالها بوسائلنا.

ومن هنا، فإن هؤلاء يمكن أن يتلقوا توجيهات أكثر اتفاقًا مع رؤانا السياسية".

* * *

خاتمة

الرؤى السياسية كما تبلورت بعد الحرب في شأن الدولة والخلافة:

من خلال القراءة المتأنية لهاتين المذكرتين، يستوقفنا عدد من المسائل التي تستحق الإبراز؛ لأنه سيكون لها امتداد وظائفي وذهني في صياغة قرارات ما بعد الحرب من قبل المنتصرين الأوروبيين من هذه المسائل:

- التشديد على غياب "الوحدة الإسلامية" في التاريخ الإسلامي؛ بسبب تعذر الاتفاق على "خليفة" واحد في العالم الإسلامي.
- التركيز على مفهوم "القوة" و"التغلب" في إرساء "قوة سلطانية" في التاريخ الإسلامي، وهذه القوة السلطانية لا تتوافق مع مفهوم "إمارة المؤمنين" الذي انبثق من صورة التجربة الراشدية في وعي المسلمين وذاكرتهم.
- إن للجهاد "شروطًا" لم تكن لتتوفر في دعوة السلطان العثماني وفقهائه لإعلان الجهاد ضد "دول الوفاق".
- ومع ذلك، فإن العمل من أجل نقل الخلافة من الأتراك العثمانيين إلى العرب، من شأنه أن يحقق جملة من الأهداف، وفي مقدمها: القضاء على السلطة العثمانية. وكسب العرب "معنويًا" من خلال ترشيح شخصية حجازية متحدرة من سلالة الرسول، وهذه الشخصية التي بدأ الإنجليز بالرهان عليها، هي شخصية الشريف حسين. الشريف الذي راهن الفرنسيون عليه شرط أن ينحصر نفوذه في المشرق العربي، وأن لا يمتد إلى المغرب. وتفصح مذكرة "لجنة الشئون الإسلامية" في وزارة الخارجية الفرنسية عن هذه السياسة بالقول: "إن مصلحتنا تقضي بأن نترك الإسلام يتجزأ، ولهذا ينبغي من طرفنا أن نظهر التأييد لشريف مكة دون أن نعينه على التوسع في المغرب".

هذه الذهنية هي التي سترافق بل التي ستقف خلف صياغة اتفاقية سايكس بيكو، ووعد بلفور، وسيفر وسان ريمو، ولوزان، والتي سيتقرر عبرها جميعاً مصير المشرق العربي، بصيغة دول منتدبة أو محمية.

أين أضحت مسألة الخلافة في هذا السياق التاريخي؟

نلاحظ أنها نسيت في الاستراتيجيات الأوروبية الفعلية ، بعد أن استنفد دورها في العمل السياسي والديبلوماسي في العشرينيات، بينما استمرت موضوعا للبحث أو التأمل أو الحنين أو التمرين

الفقهي في عقول الباحثين والمفكرين، سواء لدى المستشرقين أو لدى الفقهاء والكتّاب العرب والمسلمين.

واللافت أن الخطاب السياسي العربي الذي طرح قضية الخلافة في العشرينيات، كصيغة لاستعادة دورها في العالم الإسلامي، كان يتداخل مع الخطاب الديبلوماسي والاستشراقي الغربي فيما يراد لوظيفة الخلافة. سواء بقيت عثمانية أو انتقلت إلى العرب، أن تحققه في العالم الإسلامي من أهدافٍ ومرام. ولا يعني هذا التداخل، التطابق بين الموقفين والمنطلقين، بل يعني الدلالة على ما ملكت الاستراتيجيات الغربية حيال ما سمي آنذاك "بالمسألة الشرقية" من قدرات معرفية مستوعبة وموظفة لما سمّاه ماسينيون في العام ١٩٢٠ "طبيعة المطالب الإسلامية"، ومن بينها "مطلب الخلافة".

وتتسارع الأحداث بعد الحرب العالمية الأولى، فيتراجع "دور" الشريف حسين؛ بسبب جملة من العوامل التي يعددها ماسينيون في حينه، فيرى أنه "لم يكن يملك المبادرة ولا أدوات العمل" ناهيك عن موقف الحكومة البريطانية – الهندية المعارض، ومواقف مسلمي مصر وتركيا والهند وروسيا وآسيا عامة الذين استمروا في العام ١٩٢٠ بالدعاء "لخليفة استانبول" في خطبة الجمعة، متهمين الشريف حسين بطعن "الخليفة" في ظهره. والشريف نفسه - ولعله بسبب هذه العوامل - لم يعلن ادعاء الحق في الخلافة من الأساس.

ويرى ماسينيون حيال هذا الانقسام ما بين المسلمين حول مسألة الخلافة: "أنه من الأفضل ألا تتدخل الدول الأوروبية في هذا الصراع لخير الجميع" ، وأن يترك أمر اختيار "خليفة" لحركة المشاورة التي بدأت بين علماء المسلمين. ويبدو أن ماسينيون كان لا يزال متفائلاً في العام ١٩٢٠ حول إمكانية أن يصل الحوار بين علماء المسلمين، إلى ذاك الهدف. يقول: "إن إعادة التنظيم الاجتماعي للإسلام، كجماعة أممية، قد بدأت. إن دعوة التوحيد التي كان قد أطلقها جمال الدين الأفغاني منذ أربعين سنة، تستمر وتتوسع بفضل الكتاب السلفيين". ويأمل ماسينيون أن "حركة مشاورة وحوار ما بين العلماء في مؤتمر إسلامي عالمي يمكن أن تؤدي إلى نتيجة. فهذا المؤتمر يمكن أن يحسم الخلاف ما بين العرب والترك في موضوع الخلافة، وهكذا يعود الإسلام إلى أصله في مبدأ الشورى الذي تخلى عنه معاوية في العام ٦٨٠".

واضح التداخل بين كتابات رشيد رضا الذي كتب آنذاك كتابه المعروف "الخلافة أو الإمامة العظمى" ١٩٢٢ وهذا الرهان الاستشراقي على دينامية الشورى ومآلها في الإسلام، وإن اختلفت المواقع والأهداف. يبقى أن بيعة علماء المسلمين لخليفتهم عبر الأقطار والحدود، لا يعني - حسب ماسينيون - أنهم "قد أصبحوا جزءاً من رعاياه أو مواطنين تابعين له"، "فالمسلمون يقبلون أن يكونوا الرعايا الشرعيين والمواطنين المخلصين للدول الأجنبية" شرط أن يكون على وجه الأرض زعيم مسلم لا يخضع إلا لله... يلتزم المسلمون الدعاء له في الصلاة؛ لكي يستمر البرهان الدائم

لحقيقة إيمانهم على الأرض وأمام الجميع، باعتبار هذا الزعيم حاميًا للشريعة". وأما بالنسبة "للنلينـو" المستشرق الإيطالي، فإن الخليفة – وخاصة إذا كان مركزه مكة – فإنه سيكون مرجعًا صالحًا -"وبناءً على الطلب - لحلّ المشكلات الإدارية العالقة ما بين الدول الغربية، ومسلمي مستعمراتها". وكما يشرح أنزاباتو بشيء من المكيافيلية - حسب وصف ماسينيون - "إن السلطة الزمنية التنفيذية الخاصة بالخليفة تكفي في الشريعة الإسلامية لإطلاق حركة إصلاحات إدارية، ما كان يمكن أن تحصل إلا بثورة".

وفي مقالته الثانية، التي كتبها في العام ١٩٢٥، حول "أزمة السلطة الدينية والخلافة في الإسلام" يبدو ماسينيون أقل تفاؤلاً من ذي قبل. بل إن الأجواء والتداعيات السياسية التي رافقت حركة مصطفى كمال، ثم إلغاء هذا الأخير لمنصب الخلافة في ٣ آذار / مارس ١٩٢٤، وبروز الصراعات والمنافسات السياسية المحلية إثر هذا الإلغاء في بلدان العالم الإسلامي، ومنها مصر،... كل هذا جعله يتريث في إبداء الأحكام، بل جعله يتشكك في إمكانية نجاح أي من المؤتمرات التي كان يحضَّر لها أو يفكر بها آنذاك.

وهنا أيضًا يثور السؤال: ألا يتداخل خطابه مع خطاب رشيد رضا حول، "التأجيل" و"الظروف غير المناسبة" وضرورة "الإعداد" عبر "مدرسة المجتهدين و"حزب الإصلاح" المقترحين؟

يبدو أن الكتّاب الإسلاميين اللاحقين الذين أخذوا على الاستشراق أنه "تآمر" على الخلافة وشوّه معانيها وأبعادها في تلك المرحلة، من أمثال الشيخ محمد بخيت ممن ردّوا على علي عبد الرازق، واعتبروا كتابه الإسلام وأصول الحكم دسًّا استشراقيًا، وأنه يحمل آراء مرجوليوت أو أرنولد، أو أحد المستشرقين الإنجليز في مسألة الخلافة، لم يكونوا على اطلاع على الخطاب الإستشراقي، وخاصة الإنجليزي في هذا الموضوع. فهذا الخطاب الاستشراقي، ومعه خطاب نلينو وبارتولد وماسينيون وخبراء ومستشارين آخرين في السياسات الأوروبية، يتداخل ويتوافق مع الخطاب الإسلامي (السلفي) الباحث عن صيغة تجديد للخلافة أو إحياء لها، انطلاقًا من عدة مواقع جيوثقافية وسياسية في العالم الإسلامي (من الهند إلى مصر مرورًا بتركيا والحجاز ونجد والعراق واليمن والمغرب) ، أكثر مما يتوافق مع أطروحات علي عبد الرازق (في كتابه الإسلام وأصول الحكم ١٩٢٥) ، والمتأثرة بمعطيين أساسيين:

- المعطى المنهجي الخلدوني في فهم تاريخ "الملك" في التجربة التاريخية الإسلامية.

- والمعطى الحدثي والمفاهيمي المعاصر الذي هيأته وثيقة الإعداد لإلغاء الخلافة في تركيا.

- وإذا عدنا إلى خطاب رشيد رضا في مجموعته الخلافة أو الإمامة العظمى، ومقالاته اللاحقة الممهدة والمعلقة على مؤتمرات الخلافة في العام ١٩٢٦، أدركنا أنها تحمل منهجًا فقهيًا، يحرص فيه صاحبه على البحث عن صيغة خلافة إسلامية مرتكزة على قواعد فقه الخلافة، كما

بيّنها الفقهاء الأوائل، ولكن بمعزل عن الصعوبات والعوائق والوسائل التي شرحها ابن خلدون في مقدمته ونعني "العصبية وقانون التغلب". ومن هنا كان انتقاد رشيد رضا لابن خلدون في الخلافة أو الإمامة العظمى ورهانه على "الوعي الفقهي" - إذا صح التعبير - لدى علماء الأمة وأصحاب "الحل والعقد" فيها، شأنه شأن المستشرق ماسينيون. والملاحظ أن رشيد رضا لم يدرك الصعوبات والعوائق إلا بعد "خيبة الأمل" التي أوقعها في نفسه "الغازي" مصطفى كمال عندما ألغى هذا الأخير الخلافة، في حين أنه كان مُرشحه لها.

وربما بعد مراسلات مع صديقه شكيب أرسلان، الذي بيّن له أهمية نظرية ابن خلدون في العصبية، وذكره بما للعصبيات من أدوار في التحولات السياسية في التاريخ الإسلامي، يعود رشيد رضا إلى فكرته القديمة - الجديدة: حزب الإصلاح ومدرسة المجتهدين الذي أناط بها تخريج "الخلفاء"، أي عمليًا، كان الموقف الفقهي هو موقف التأجيل، كما حصل في مؤتمر الخلافة في العام ١٩٢٦.

أما الخطاب العربي المناقض لهذا الطرح، وهو الخطاب الذي نقرأه في المقتطف، وبصورة خاصة في مقالات عبد الرحمن شهبندر التي كتبها إثر الثورة السورية الكبرى، فإنه يطرح مسألة الدولة من خارج إشكالات التاريخ الإسلامي. بل إن هذا التاريخ هو "تاريخ قروسطي" ينبغي القطع معه وتصفيته عبر ثالوث جديد: الزعيم، النخبة، الحزب. كان هذا الخطاب يمهّد، تأسيسًا على تجربة أتاتورك، وعلى مقدمات الفاشية والنازية التي كانت تنتعش بعد الحرب الأولى، لنشوء أحزاب قومية في المنطقة لم تتذكر "الديموقراطية" إلا مؤخرًا.

هذا في حين كان خطاب علي عبد الرازق، يؤسس لمنهج جديد يتواصل مع التاريخ الإسلامي عبر منهجية ابن خلدون من جهة، وعبر تفاعل مع معطيات الحاضر فكرًا وسياسة وعلومًا اجتماعية وإنسانية من جهة أخرى. إنه يقدم محاولة حلّ للمأزق الذي عاناه الموقف الفقهي السلفي نفسه، والذي يتجلى بموقف رشيد رضا المأزوم بلا واقعيته. يدعو علي عبد الرازق العقل الإسلامي للتفكر بالسياسة، دون الانحباس بمقولات فقهية قديمة تثير الخلاف أكثر مما تستدعي التوحيد، ودون الاندراج في لعبة التوظيف السياسي التي تتقنها الذرائعية السلطانية في تاريخنا القديم والحديث وواقعنا المعاصر.

(لمزيد من التوسع حول هذه الاستنتاجات وللاطلاع على النصوص والوثائق التي تقوم عليها هذه الفرضيات، راجع كتابنا: "الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية في تركيا: رشيد رضا، علي عبد الرازق، عبد الرحمن شهبندر، بيروت، دار الطليعة ١٩٩٦).

* * *

المصادر والمراجع:

١- أرشيف وزارة الخارجية الفرنسية: تركيا - مجلد ١١٦، تقرير بتاريخ ٢٩كانون الثاني (يناير) ١٩١٢.

٢- المصدر نفسه، التقرير نفسه.

٣- أرشيف وزارة الخارجية الفرنسية، تركيا، مجلد ١١٦، تقرير بتاريخ ٣٠ نيسان (أبريل)١٩١٢.

٤- المصدر نفسه، والتقرير نفسه.

٥- التقرير نفسه.

٦- التقرير نفسه.

٧- أرشيف وزارة الخارجية الفرنسية - تركيا - مجلد ١١٦، رسالة بتاريخ ٣ أيار (مايو) ١٩١٢.

٨- المصدر نفسه، ملحق بالرسالة نفسها.

٩- المصدر نفسه، والرسالة نفسها.

١٠- المصدر نفسه، والرسالة نفسها.

١١- أرشيف وزارة الخارجية الفرنسية، تركيا، مجلد ١١٧، تقرير المعتمدية الديبلوماسية الفرنسية في القاهرة بتاريخ ٥ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩١٢ إلى الرئيس بوانكاريه، Poincaré.

١٢- المصدر نفسه، التقرير نفسه.

١٣- أرشيف وزارة الخارجية الفرنسية، تركيا، مجلد ١١٧، رسالة إلى الرئيس بوانكاريه من السيد Coulondre وكيل قنصلية بيروت العامة.

١٤- المصدر نفسه.

١٥- المصدر نفسه.

١٦- المصدر نفسه.

١٧- أرشيف وزارة الخارجية الفرنسية - تركيا، مجلد ١١٧، رسالة من الوزير الفرنسي المعتمد في القاهرة De France إلى وزارة الخارجية الفرنسية بتاريخ ١٦ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩١٢.

١٨- المصدر نفسه.

١٩- أرشيف وزارة الخارجية الفرنسية، تركيا، مجلد ١١٨، رسالة من قنصل فرنسا العام في بيروت إلى وزارة الخارجية بتاريخ ٣ كانون الأول (ديسمبر) ١٩١٢.

٢٠- المصدر نفسه.

٢١- المصدر نفسه.

٢٢- أرشيف وزارة الخارجية الفرنسية، تركيا، مجلد ١١٨، رسالة من نائب قنصل فرنسا في طرابلس إلى الخارجية الفرنسية بتاريخ ١١ كانون الأول (ديسمبر) ١٩١٢.

٢٣- المصدر نفسه.

٢٤- المصدر نفسه.

٢٥- المصدر نفسه.

٢٦- نشرت المؤيد مقالة بعنوان: "ليس هناك من "مسألة سورية" تهاجم السياسة الفرنسية التي تتذرّع بحماية المسيحيين. وتؤكد أنه في حال زوال الإمبراطورية العثمانية فستكون "سورية عربية". والمقالة مترجمة إلى الفرنسية وملحقة برسالة من وزير فرنسا المعتمد في القاهرة M. Defrance إلى الرئيس Poincaré، بتاريخ١٢ كانون الأول (ديسمبر) ١٩١٢، أرشيف وزارة الخارجية الفرنسية، تركيا، مجلد ١١٨.

٢٧- عنوان كتاب للأب بيار غالب: فرنسا صديقة ومحامية، بيروت ١٩٢٤.

٢٨- من رسالة مطالب "الطائفة المارونية" إلى الرئيس بوانكاريه Poincaré ٦ كانون الثاني ١٩١٣، حيث تطالب الطائفة بمزيدٍ من الحقوق والامتيازات للجبل، أرشيف وزارة الخارجية الفرنسية، تركيا، مجلد ١١٩، منشورة مترجمة في كتابنا: بلاد الشام: **السكان والإقتصاد والسياسة الفرنسية في مطالع القرن العشرين**، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط١، ١٩٨٠، ط٢، ١٩٨٢.

٢٩- أرشيف وزارة الخارجية الفرنسية، تركيا، مجلد ١١٨، من السيد Ducousso, وكيل نيابة قنصلية فرنسا في طرابلس لجانب السيد Couget القنصل العام لفرنسا في بيروت (٢٥ تشرين الثاني، نوفمبر، ١٩١٢).

٣٠- المصدر نفسه، والتقرير نفسه.

٣١- من رسالة السيد Couget قنصل فرنسا العام في بيروت، إلى السيد جونار (Jonnart) وزير الشئون الخارجية في باريس، أرشيف وزارة الخارجية الفرنسية، تركيا، مجلد، ١٨ آذار١٩١٣.

٣٢- المصدر نفسه.

٣٣- أرشيف وزارة الخارجية الفرنسية، تركيا، مجلد ١٢٢، تقرير مرفوع إلى وزارة الخارجية (أندريه ديبوسك A. Dubosq).

٣٤- المصدر نفسه.

٣٥- المصدر نفسه.

٣٦- المصدر نفسه.

٣٧- المصدر نفسه.

٣٨- المصدر نفسه.

٣٩- المصدر نفسه.

٤٠- المصدر نفسه.

* * *

أفريقيا قارة الإسلام

((انتشار الإسلام في أفريقيا في القرن العشرين))

د. حورية توفيق مجاهد

مقدمة:

أطلق على القرن التاسع عشر قرن التبشير، حيث إن بدايات القرون عادة ما توحي ببداية عهد جديد، وكان تأثيرها في ذلك القرن على التبشير أن أنشئت ونشطت العديد من الجمعيات التبشيرية، خاصة البروتستانتية، التي أخذت المهمة التبشيرية بجدية في محاولة لنشر الإنجيل في أنحاء العالم، وكان الاهتمام الأساسي للإصلاحية الدينية البروتستانتية في أوروبا. وقد بدأ في النصف الثاني من تسعينيات القرن الثامن عشر - أي قبل القرن الجديد- إنشاء العديد من الجمعيات التبشيرية؛ لنشر نشاطها في كافة أنحاء العالم.

أما في القرن العشرين فقد عُرفت أفريقيا في مجال دراسة الأديان بقارة الإسلام، حيث لم تنتشر المسيحية وحدها - في ظل الوجود الاستعماري الذي سيطر على القارة بأكملها- بل إن الإسلام انتشر بمعدلات أكبر كثيرًا من تلك التي عرفتها المسيحية في القارة، على الرغم من الجهود المكثفة للتبشير من جانب النظم الاستعمارية.

ولقد مر الإسلام في انتشاره بالقارة الأفريقية بعدة مراحل، وضح في أولها الدور الكبير للهجرات العربية والفتوحات الإسلامية والتوسع فيها، ولكن في المراحل التالية انتقلت الدعوة وانتشر الإسلام إلى أيدي الشعوب الأفريقية الأخرى كالبربر والزنوج، خاصة السودانيين في منطقة الساحل (ساحل الصحراء).

وقد ظهرت في أفريقيا العديد من الزعامات الدينية - السياسية (مثل عثمان دان فوديو، وماء العينين القلقمي، والسنوسي، والمهدي، والملا عبد الله حسن وغيرهم)، وجمع كل منهم بين الدعوة والجهاد في سبيل الإسلام ورفع رايته، ليس في منطقته المحلية فحسب، بل توسع نطاق الدعوة، وتوسعت أرجاء الدولة التي قامت عليها باسم الإسلام.

ومثلت مصر المدخل الشرقي للقارة الذي جاء عبره الإسلام للقارة، خاصة غربها، كما سبق أن جاءت المسيحية من قبل في القرن الأول الميلادي. فقد دخل الإسلام مصر، وذلك في سنة ٦٤٠م، عن طريق سيناء وبرزخ السويس، ومنه تدفقت الجماعات الإسلامية والقبائل العربية وعلى رأسها

بني هلال إلى شمال أفريقيا، ومنها انتشر للقارة.

ومن الملاحظ أنه على الرغم من أن الفتوح العربية أسهمت كثيرًا في انتشار الدين الإسلامي، حيث دخل الإسلام مع الجيوش العربية إلى البلاد التي تم فتحها، إلا أن الإسلام أساسًا انتشر سلميًا وليس بحد السيف.

فالانتشار الفعلي للإسلام في أفريقيا وزيادة معدله بدت واضحة في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، ومن أهم ما يذكر في هذا الشأن أن القوة السياسية هي التي فرضت بالحرب، أما الإسلام فقد انتشر سلميًا وتغلغل بين الشعوب الأفريقية.

وقد عبر عن هذا بوضوح الكونت دي كاستري بقوله: "إن الإسلام لم يكن له دعاة متخصصون للقيام بالدعوة إليه، وتعليم مبادئه كما في المسيحية، ولو أنه كان للإسلام أناس قوامون لسهل علينا معرفة السبب في انتشاره السريع، فقد شاهدنا الملك شارلمان يستصحب معه على الدوام في حروبه ركبًا من القسس والرهبان؛ ليباشروا فتح الضمائر والقلوب، بعد أن يكون هو قد باشر فتح المدن والأقاليم بجيوشه التي يُصلى بها الأمم حربًا لا هوادة فيها، ولكننا لا نعلم للإسلام مجمعًا دينيًا يتبع الجيوش، فلم يكره أحد عليه بالسيف ولا باللسان".

وعلاقة الإسلام بأفريقيا ترجع إلى بداية ظهور الإسلام في الجزيرة العربية في عهد الرسول ﷺ، حيث بعث بهجرتين إلى بلاد الحبشة ـ أكسوم في ذلك الوقت ـ على أساس خوفه على متبعي الدين الإسلامي الجدد من بطش قريش، وسعيًا للأمن، حيث عرف عن ملك الحبشة العدل، وذلك إلى أن تقوى الدعوة الإسلامية.

ويفخر الأفريقيون بأن أول هجرة للمسلمين ـ تدعيمًا للإسلام ـ كانت لأفريقيا بالذات، تلك الهجرة التي سبقت الهجرة النبوية للمدينة وتأسيس الدولة الإسلامية بها.

ولكن يبدو أن تأثير هاتين الهجرتين كان محدودًا ومحليًا، حيث لم ينتشر الإسلام بحق في أفريقيا عامة إلا عندما دخل القارة من بابها الشمالي الشرقي إلى مصر بصحبة الجيش العربي بقيادة عمرو بن العاص (٢٠هـ/٦٤٠م).

ومن الملاحظ بالنسبة لانتشار الإسلام في أفريقيا أنه، وإن بدأ في أول الأمر على يد العرب النازحين من الجزيرة العربية، إلا أن راية الإسلام حملها منهم في المرحلة التالية الأفريقيون أنفسهم في المناطق التي احتكوا فيها بهم وقاموا بالدعوة للإسلام ونشره جنوبًا، والأمر ينطبق أيضًا على شرق أفريقيا.

وقد لعب التجار دورًا جوهريًا في هذا المجال، كما قامت حركات دينية، بل حروب دينية باسم

الإسلام بزعامة أفريقيين مسلمين أصبحوا من أهم دعاته. وأقاموا دولاً إسلامية على غرار الدولة الإسلامية الأولى.

إن الظاهرة - الجديرة بالتسجيل - التي تسود هذه القارة وتجعلها جديرة باسم "قارة الإسلام"، هي الزيادة السريعة والمطردة للمسلمين بها، فالإسلام يمثل قوة زاحفة من شمال القارة إلى جنوبها، بصورة لا يعرفها أي دين آخر - في العصر الحالي- سواه، كما لا يعرفها الإسلام نفسه حاليًا في أية قارة أخرى. فقد تراجع الإسلام في أوروبا – التي لا يزيد عدد المسلمين بها عن ٢٠ مليونًا بما فيها (الاتحاد السوفييتي)، كما تقلص بالمثل في شمال آسيا، أما في جنوب تلك القارة فهو لا يزداد بأكثر من الزيادة الطبيعية.

ومن ناحية أخرى، فإن الظاهرة التي تحير الباحثين الغربيين؛ والتي بحثت في مؤتمر برلين السري في بداية القرن العشرين، والخاص بالتبشير المسيحي في القارة الأفريقية وما تبعه من مؤتمرات، هي الانتشار السريع للإسلام في القارة، على أساس أن الإسلام ليس فقط منتشراً - واستطاع أن يستقطب نحو نصف السكان[١]- ولكنه أيضًا سريع الانتشار ويمثل قوة ديناميكية زاحفة، وذلك بتغلغله السريع في المناطق التي ما زالت تنتشر فيها المعتقدات التقليدية ، والتي يكرس التبشير المسيحي جهوده فيها.

وعليه فالثقل النسبي للمسلمين من الناحية العددية بالنسبة إلى مجموع السكان في أفريقيا، أكثر منه في أية قارة سواها. فعلى الرغم من أن مسلمي آسيا يمثلون نحو أربعة أخماس مسلمي العالم، إلا أن نسبتهم لمجموع سكان آسيا لا تزيد عن ٢٠%، ومن هنا يظل الثقل النسبي لمسلمي أفريقيا أكبر منه في آسيا.

ولقد قدر عدد المسلمين في أفريقيا في عام ١٩٣١ بنحو ٤٠ مليون نسمة، بينما قدر بعدها بعشرين عامًا في عام ١٩٥١ بنحو ٨٥- ٩٠ مليونًا، (أي أن عدد المسلمين تزايد بأكثر من الضعف في عشرين عامًا)، بينما يقدر عددهم حاليًا بنحو ٢٤٢ مليون تقريبًا، وتلك الزيادة المطردة من الواضح أنها تزيد عن معدل النمو الطبيعي، حيث تصل نسبتها إلى ٦,٨٧% سنويًا في المتوسط، وهو يزيد عن ضعف متوسط معدل صافي النمو في أفريقيا.

وهذه الزيادة العددية وإن كانت مهمة إلا أن الزيادة النسبية أكثر أهمية في هذه القارة - كما أثبتت ذلك الدراسات في الدول الغربية في أوائل الستينيات، حيث قدر أن من بين كل عشرة أفراد يعتنقون دينًا سماويًا عالميًا، فإن تسعة منهم يعتنقون الإسلام و يعتنق واحد فقط المسيحية[٢]. أي أن الإقبال على الدخول في الدين الإسلامي من جانب من يتبعون الديانات الأفريقية التقليدية المتوارثة يعتبر إقبالاً ملحوظًا يشد الانتباه.

إلا أن القول بأن أفريقيا "قارة الإسلام" وأن الإسلام انتشر بها، كما أنه مستمر في الانتشار المطرد، لا يعني أنه منتشر وبنفس النسبة في كل أجزاء هذه القارة الواسعة التي تصل مساحتها إلى ما يزيد عن ٣٠ مليون كيلومتر مربع مكونة كتلة أرضية تزيد عن مساحة الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا الغربية والشرقية والصين مجتمعة، وممثلة نحو خمس مساحة العالم، وتضم ٥٤ دولة مستقلة تمثل ما يقرب من ثلث الدول الأعضاء بالأمم المتحدة.

حقيقة أن الإسلام قد وصل إلى كافة أجزاء القارة: فما من دولة إلا ويوجد بها مسلمون إما كأكثرية أو كأقلية قوية، أو حتى كأقلية ضئيلة، ولكن هناك مناطق يسودها الإسلام، وهي تلك الواقعة شمال خط ١٠° شمالاً الذى يطلق عليه البعض اسم "خط الإسلام"، كما أنها تتمثل أيضًا في منطقة القرن الأفريقي - منطقة الصومال وبعض الأجزاء المجاورة في إثيوبيا وكينيا، وكذلك في المناطق الساحلية في شرق أفريقيا.

ويلاحظ عامة أن الدول المستعمرة السابقة لم تعط صورة صحيحة عن توزيع الأديان في القارة الأفريقية، بل حاولت في معظم الأحوال إعطاء صورة منقوصة عن عدد المسلمين، تأكيدًا لعدم أهميتهم النسبية، والعكس بالنسبة للمسيحيين، ولا ننسى الرابطة التاريخية والعضوية بين الاستعمار الغربي والتبشير المسيحي من جانب من جاءوا من تلك الدول الغربية، ولا زال هذا التقليد جاريًا في كثير من المصادر الغربية بعد الاستقلال، ومن جانب آخر فإن كثيرًا من بيانات الإرساليات التبشيرية والكنائس العالمية مبالغ فيها من حيث زيادة عدد المسلمين؛ حتى يمكنها إبراز مدى جهودها وضرورة دعمها في مواجهة خطر الإسلام في رأيها، والفكرة نفسها تنطبق على تقديرات المصادر الإسلامية عامة.

وبنفس المثل فإن الدول المستقلة إذا كانت مسلمة يحرص زعماؤها على التقليل من أعداد غير المسلمين؛ تأكيدًا لعدم أهميتهم النسبية، أما إذا كان المسلمون يمثلون أقلية في الدولة فهناك محاولات لإظهارها بصورة أقل؛ تأكيدًا لضعفهم النسبي. ومن ثم فمن البديهي في ضوء تلك الظروف ألا تكون هناك أرقام دقيقة، بل وأن تتضارب المصادر المختلفة. يضاف إلى هذا أن الكثير من الحكومات الأفريقية - في محاولة لعدم إبراز الاختلافات الدينية والجنسية والعرقية وغيرها - تغفل في تقديراتها الدقيقة وفى الإحصاءات - إن وجدت - تنويع السكان على تلك الأسس؛ مما يجعل التقديرات الرسمية أو الإحصاءات الرسمية غير متواجدة عن الأديان بالدقة اللازمة. ومما يزيد الأمر صعوبة في شأن التقديرات والبيانات في أفريقيا، هو أنه عادة ما تستخدم عند المقارنة مصادر لا تتفق في سنة الأساس، أو حتى تتقارب فيها؛ مما يجعل النتائج لا تتسم أيضًا بالدقة.

أولاً: المسيحية:

وهي أقدم الديانات العالمية الكبرى المكتوبة في أفريقيا، حيث دخلت القارة في القرن الأول

الميلادي، ومع هذا فهي أقل انتشارًا من الإسلام ومن الديانات التقليدية، في أفريقيا، حيث يقدر عدد المسيحيين بنحو ١١% فقط من مجموع السكان[٣]. وقد ظلت ظاهرة عرضية ساحلية، خاصة في غرب أفريقيا. لفترة طويلة فعلى الرغم من نجاحها الظاهر إلا أن المسيحية ظلت حركة أقلية في معظم أجزاء القارة، على الرغم من أنها تتضمن القلة المتعلمة غالبًا. وإن كان ثمة جهود مكثفة ومنظمة تنظيمًا دقيقًا لنشر المسيحية ، قد جعلت سعيها الأساسي هو أن تنصر ٥٠% من الأفريقيين بنهاية القرن العشرين، وساعدها في ذلك ظروف الجفاف التي مرت بها الدول الأفريقية في الثمانينيات، والتي فتحت المجال واسعًا للنشاط التبشيري من خلف المساعدات الإنسانية المباشرة.

وترجع جذور المسيحية في أفريقيا إلى القرن الأول الميلادي، حيث دخلتها عبر المدن الخمس الغربية في ليبيا ومصر، ومنها انتشرت إلى شمال أفريقيا، ثم إلى جنوب مصر في النوبة ومروى وكوش.

غير أن تغلغل المسيحية وانتشارها في أفريقيا عامة لم يتم إلا بعد ذلك بقرون طويلة، على يد المبشرين الغربيين، الذين سبقوا الاستعمار الغربي في القرن التاسع عشر؛ ليمهدوا له، وثم عملوا تحت الحماية الاستعمارية مما أسفر عن تأثير مزدوج، حيث أسهم من جهة في نشر المسيحية، ولكن أدى من جهة أخرى إلى إعاقة انتشارها؛ نظرًا لارتباطها بالاستعمار، الأمر الذى شجع الاتجاه إلى الإسلام. وإذا كان القرن التاسع عشر يطلق عليه - من جانب المهتمين بدراسة المسيحية في أفريقيا - قرن التبشير في القارة الأفريقية، فإن القرن العشرين أطلق عليه - من منظور مسيحي - قرن الاستقلال المسيحي في القارة، حيث انتشرت الكنائس الأفريقية المستقلة[٤]لتصل إلى أكثر من ستة آلاف وخمسمائة كنيسة بنهاية القرن.

وقد ارتبط التبشير المسيحي من جانب المبشرين الغربيين بالنظرة الاستعلائية، حيث لم ير المبشرون في الأفريقيين سوى "قبائل متوحشة غارقة في الخرافات الكافرة". ومن ثم أرادوا إدخال العقيدة المسيحية "للقارة المظلمة". ومنذ البداية لم تكن نظرتهم للأفريقيين على أنهم إخوان في الإنسانية، وأن الهدف هو إدخالهم في الدين العالمي ؛ وإنما كانت نظرة دونية حيث كان تفكيرهم - كما اقترح بعض رواد التبشير- هو اتخاذ أبنائهم كخدم وإدخالهم للدين المسيحي. فالعلاقة تحددت منذ البداية بعلاقة السيد/ التابع أو الخادم، وعلى هذا الأساس أنشأت شركة الهند الشرقية الهولندية في جنوب أفريقيا.

ولكن ما أن جاء الفتح الإسلامي في القرن السابع؛ حتى أدى إلى تقلص المسيحية إلى لا شيء. حتى إن المسيحية جنوب الصحراء كانت واقعيًا غير معروفة. فالانتشار الكبير والسريع للمسيحية في أفريقيا جاء في القرنين الماضيين، حيث جذبت ثروات القارة القوى الغربية للتجارة، ومعهم جاء من بشروا بالدين المسيحي. فشركة غرب أفريقيا الهولندية كانت دائمًا ما تعيّن مبشرًا ضمن موظفيها

في قلاعها المنتشرة، وتبدو أهميته أنه كـان يلـي فـي منصبـه الحـاكم العـام. وكـان اهتمـام المبشـرين أساسًا بالجانب الروحي للأوروبيين، وليس للأفريقيين.

وإن كانت القلة من الأفراد قد استطاعوا أن يستفيدوا من المبشـرين والدخـول فـي المسـيحية فـإن مهمة هؤلاء المبشرين الأساسية لم تكن الرسالة المسيحية، بقدر ما تمثلت فى تبرير الواقـع الأفريقـي المتدني في ظل العلاقة مع الغرب في ظل الرق، إلى درجة أن أكد أحدهم في بحثه الجامعي أن الرق لا يتنافى مع الحرية الدينية(٥)، والرق كان مؤسسة معترفـا بـها حتـى إلغائـه وكـان جـزءًا عاديًـا مـن الحياة والتجارة، ولكن لـم يتخـذ المبشـرون ورجـال الديـن المسـيحي ولقـرون أيـة خطـوة لإنهائـه أو تقليص آلام الخاضعين له.

وهناك عدة عوامل أسهمت في انتشار الحركة المسيحية في أفريقيا في أواخر القرن التاسع عشر أهمها: التقدم الصحي واكتشاف الدواء الواقي من الملاريا بالذات في عام ١٨٩٧، والتي كـانت أكبر معوق للعمل التبشيري حتى عام ١٨٩٠، فهبطت نسبة وفيات الأوروبيين فـي أفريقيـا إلـى الثلـث .. وكذلك تقدم شبكة المواصلات، الأمر الذي يسر انتقـال المبشـرين ومكـن مـن تقـدم العمـل التبشـيري ووفر الجهد والوقت، وضـاعف جـهود المبشـرين. ولعـل أكـبر مشـجع للعمـل التبشـيري، هـو زيـادة الطلب على المدارس والمدرسين منذ عام ١٩١٠.

ولكن من أهم الأسباب الحقيقية لارتباط انتشار المسيحية بذلك الوقـت بـالذات هـو بدايـة الاهتمـام الأوروبـي بالقـارة نفسـها - وليس فقط بعنصرهـا البشـري كمـا كـان الوضـع سـابقًا - وبمصادرهـا الطبيعية والتكالب الاستعماري عليها؛ الأمر الذي ارتبط به ومـهد لـه فـي كثـير مـن الأحيـان النشـاط التبشيري. وقد لخص لفنجستون ذلك بقوله: "أنا عائد لأفتح بابًا للتجارة وللمسيحية، فأرجو أن تكملوا العمل الذي بدأ، والذي أتركه لكم"(٦).

وقد واجهت البعثات التبشيرية العديد مـن الصعوبـات منـذ بـدء الأمـر، ولكـن الكنـائس المسـيحية استطاعت أن تزدهر وذلك بالتركيز على الاهتمام بالتعليم الذى هو الكلمة السحرية في أفريقيا، حيث كان المدخل له هو الأخذ بالدين المسيحي الـذي كـان لـه مصـدر جاذبيـة للدخـول فـي طبقـة المثقفين بالثقافة الأوروبية، ومن ثم التحرك الاجتماعي والاستيعاب فـي الطبقـة الحاكمـة. ويلاحـظ أن التعليـم في الدول الأفريقية كان حتى الاستقلال حكرًا على البعثـات التبشـيرية المسـيحية، وذلـك قبـل إدخـال التعليم العام؛ لذا يذهب الكثيرون إلى القول بأن "الارتباط بالمسيحية بين الأفريقيين كان تعليميًا أكثر منه لاهوتيًا".

بالإضافـة إلـى التعليم فقد ركـزت الكنـائس علـى العمـل الطبـي، وذلـك بإنشـاء المسـتوصفات والمستشفيات الصغيرة والعيادات التي سبقت إنشاء المستشفيات الكبيرة، وقدمـت خدماتـها بصـورة

منتشرة، ليس فقط في المدن، ولكن أيضًا في الأدغال والمناطق المحلية المختلفة، وقلما وجد مبشر لم يعمل بالطب أو التدريس أو غيرها، مما اعتبر مدخلاً لنشر الدين عن طريق تقديم الخدمات.

وفضلاً عن هذا، فقد ركزت الكنائس على كتابة اللغات الأفريقية، وترجمة الكتب - خاصة الإنجيل، كله أو أجزاء منه- باللهجات المحلية. فمنذ عام ١٨٠٥ ترجم الكتاب المقدس أو أجزاء عنه إلى ٣٩٥ لغة أفريقية.

المسيحية وانتشار الإسلام :

هناك عدة عوامل أسهمت في انتشار الدين الإسلامي في أفريقيا ترجع إلى التبشير - على الرغم مما ينفق عليه وبسخاء، كما ترجع إلى مضمون المسيحية نفسها بمواجهتها مع المجتمع الأفريقي، وإلى الاستعمار الغربي، الأمر الذي لم يأت عن قصد، ولكن نتاجه المباشر أو غير المباشر كان لها الإسهام في انتشار الدين الإسلامي في أفريقيا. فعوامل الطرد في المسيحية عملت في الوقت نفسه كعوامل جذب للإسلام. ويتفق المهتمون بدراسة عقبات انتشارها في أفريقيا - في أنها تقع أساسًا في إطار المسيحية نفسها وليس خارجها، ومن ثم تفتح الباب لانتشار الإسلام.

١- صعوبة تفهم التعاليم المسيحية :

تعد الوحدانية الصريحة أو الضمنية قريبة إلى أذهان الأفريقي العادي، ودين الفطرة الذي يدين به؛ وبالتالي كان تقبل الدين الإسلامي بأساس الوحدانية المطلقة فيه. أما العقيدة المسيحية فهي عقيدة مركبة، صعبة الفهم، وهي كما يقال عنها: إنها "فوق العقل".

ففكرة التثليث أو الوحدانية القائمة على التثليث في المسيحية تقوم على الإيمان بإله واحد، مؤلف من ثلاثة عناصر أو أجزاء أو شخوص، هي: الأب والابن والروح القدس. والعناصر الثلاثة متساوية، وكل له طبيعته واختصاصه، ويتوجه الفرد لكل منها بالدعاء في مجالسه، "فالله الأب مصدر العدل، والله الابن مصدر الرحمة، والله الروح القدس مصدر النعمة" ، وكل منها لا يملك القيام بمهام الآخرين، وإن كانوا متكاملين.

وكما يعبر مندلسون فإن "مفاهيم المسيحية لم يكن من السهل على الشعب الأفريقي العادي أن يهضمها، وحينما بدأت تظهر النخبة المتعلمة من الأفريقيين كانت المسيحية، لمصاحبتها المستمرة للاستعمار، ترمز له بطريقة أو بأخرى ولهذا بدأت بين المسيحيين الأفريقيين حركة "أفرقة" الدين المسيحي، بما يتبعها من تعدد الكنائس الانفصالية التي عملت على أن تأخذ من المسيحية بقدر محدود من ناحية، وعلى أن تحتفظ بالعادات والتقاليد الأفريقية من ناحية أخرى.

كما أن هناك العديد من المفاهيم والأسرار في الدين المسيحي تستعصي على فهم الأفريقي العادي الذي تعود على دين الفطرة وبساطته؛ ونظرة على الأسرار السبعة(٧)- الشعائر - التي تقوم عليها

المسيحية، حيث تعتبر أعمدة الكنيسة السبعة (في الكنائس الكاثوليكية والأرثوذكسية)، والتي من المفروض أصلاً أن يدين لها بالولاء والخضوع المسيحيون؛ تعطي صورة عن مدى التركيب ومدى أهمية الكهنوت في ممارسة الشعائر: حيث الكاهن هو خادم الأسرار ـ وكيل الله وأمين أسراره والقائم مقام المسيح ـ الذي يستدعي الروح القدس بالعبارات المعينة لتقديس السر وإتمامه.

٢- تركيز المسيحية على الشئون الروحية:

- الفصل بين الدين والدولة

جاءت المسيحية كدين روحي خالص انطلاقًا من قول المسيح: "مملكتي ليست من هذا العالم"، على أساس أن نهاية العالم وشيكة؛ وبالتالي تتضاءل كافة الأمور الدنيوية، ومن ثم كانت الدعوة لتسامي الأفراد والتركيز على الأمور الروحية سعيًا للحياة الأبدية الأخروية. فالمسيحية قامت على الفصل بين الأمور الدينية والدنيوية، مركزةً على الأولى، مع إعطاء "ما لقيصر لقيصر وما لله لله"، ليس محبة في قيصر ولكن محبة في الله، وعدم الانشغال عن الأمور الروحية بالماديات الدنيوية، فالمسيحية دين وليست دنيا ـ على خلاف الدين الإسلامي الذي يعتبر دينًا ودنيا معًا، وكذلك على خلاف الدين التقليدي الأفريقي الذي لم يعرف الفصل بين الأمور الدينية والدنيوية، حيث تداخلت في حياة الفرد بحيث يصعب الفصل بينهما فصلاً جامدًا.

وقد فسر البعض هذا البعد كما قدم من جانب المبشرين الغربيين على أنه دعوة للسلبية تجاه معاناة الأفريقيين من الاستغلال والاستعمار الأوروبي لأراضيهم، عن طريق وعدهم "بالمملكة" في العالم الآخر في مقابل ترك "مملكتهم الدنيوية" في أفريقيا للأوروبيين.

وقد اعتبر الفصل بين الأمور الدينية ـ الروحية والدنيوية ـ الزمنية أحد الفرسان الأربعة التي تعمل ضد انتشار المسيحية في أفريقيا حسب تعبير أموري روس: "فكثير من المسيحيين الأفريقيين تركوا الكنيسة؛ لأن الإنجيل، كما يقولون، يمنعهم من الاشتراك في شئون العالم، ويأخذهم إلى عالم غريب حيث الاهتمام بالروح فقط".

هذا، وقد قامت الحركات القومية في أفريقيا بأساليب مختلفة بتطوير اتجاه معاد للمسيحية، حيث نظر للإرساليات التبشيرية -في إطار تلك الحركات التي نمت في ظل الحكم الاستعماري- على أنها نموذج استعماري؛ لأن الإرساليات عامة لم تقف وقفة إيجابية في وجه الاستعمار، ولم تقل لا للوضع الاستعماري.

- **الدعوة إلى الزهد والتسامي عن الأمور المادية الدنيوية: الفقر الإرادي**

ارتبط بتركيز المسيحية على الأمور الروحية الدعوة إلى الزهد وترك الملذات والأمور الدنيوية والسعي للآخرة، ومن ثم كانت النظرة للغنى على أنه يفتح الطريق للفساد والغواية، ويمثل عقبة في سبيل وصول الفرد وما ينشده من ملكوت السماوات وضمان الحياة الأبدية. فالمسيحية تدعو بوضوح للفقر الإرادي.

٣- أحكام الأحوال الشخصية في المسيحية :

وقفت المسيحية موقفا متشددًا في مسائل الزواج والطلاق بما كان له أثره المباشر على عدم إقبال الأفريقيين على المسيحية، كما كان له أثره المباشر في أخذ الكنائس المستقلة في أفريقيا موقفا أقل تشددًا من الكنائس المسيحية العالمية في محاولة للتوليف بين القيم المسيحية، والقيم الأفريقية المتوارثة، التي تقوم فيما يتعلق بالزواج على تعدد الزوجات **Polygamy** كأمر طبيعي يتمشى مع طبيعة الأشياء. وقد كان لموقف الإسلام المرن في مسائل الأحوال الشخصية أثره المباشر أيضًا في الدخول في الإسلام. وإن كان من الخطأ القول بأن مسائل الأحوال الشخصية هذه وحدها وراء الدخول في الإسلام أو عدم الحماس للمسيحية، حيث تمثل أحد العوامل الاجتماعية المهمة.

- **شريعة الزوجة الواحدة: إدانة تعدد الزوجات**

هناك إجماع بين الكنائس العالمية، قديمة كانت أم جديدة، على مبدأ الزوجة الواحدة، باعتباره ركيزة أحكام الأحوال الشخصية عند المسيحيين، وهذا الأمر مسلم به لدى رجال الدين، ولدى رجال القضاء أيضًا. وكما عملت بها الكتب الكنسية، كذلك وردت في التشريعات التي أصدرتها الحكومات المسيحية في العالم أجمع.

- **موقف المسيحية من الطلاق**

وقفت المسيحية موقفا حازمًا فيما يتعلق بالطلاق ، حيث حرمته إلا لعلة الزنا - التي تهدم أساس جوهر الزواج، وهو وحدة الجسد. وفي قول السيد المسيح: "...وأما أنا فأقول لكم إن من طلق امرأته إلا لعلة الزنا يجعلها تزني. ومن تزوج بمطلقة فإنه يزني".

وعليه فمفهوم الطلاق مرفوض تمامًا في المسيحية استنادًا إلى قول المسيح نفسه. وهذا الأمر فيما يتعلق بالطلاق أيدته وفسرته القوانين الكنسية وأقوال الآباء: آباء الكنيسة.

- زواج الأرامل

وكما وقفت المسيحية في وجه تعدد الزوجات وفي وجه الطلاق، تأكيدًا على مفهوم الزوجة الواحدة ووحدة الجسد، فإنها وإن كانت "تجيز الزواج الثاني بعد الترمل إلا أنها لا تستحسنه؛ بل تنصح بعدم قيامه وتضعه في درجة أقل من الزواج الأول". ولذا فقد أخذ الكثيرون بمبدأ الزواج الواحد على الإطلاق، سواء في حياة الزوجة أو بعد وفاتها.

- الدعوة إلى العفة والاعتدال بين الأزواج

والمسيحية لا تنادي فقط بالعفة التي تبدو في تشجيع الرهبنة وعدم الزواج كلية.. ولكن حتى باختيار البديل التالي وهو الزواج، فهناك أيضًا دعوة للعفة والاعتدال والابتعاد عن الانغماس في الشهوة، وتحديد فترات للامتناع عن فراش الزوجية بقصد التفرغ للعبادة، خاصة طوال صوم الأربعين يومًا المقدسة وأيام التقدم للأسرار المقدسة.

- الحث على الرهبنة

قامت الديانة المسيحية بالدعوة للزهد والرهبنة وترك ملاذ الحياة، وذلك وفقًا لتعاليم المسيح: "لا تحبوا العالم ولا الأشياء التي في العالم". وفي هذا المجال يقول البابا شنودة الثالث: "لم نر ديانة في الوجود تحض على البتولية، وتدعو إلى حياة الزهد والعفة مثلما فعلت المسيحية، حتى كان من نتائج ذلك قيام الحركة الرهبانية الواسعة النطاق، التي كانت تشمل في القرن الرابع الميلادي عشرات الآلاف من الرهبان في براري مصر وحدها".

ومن الطبيعي في ظل هذه الرؤية المحدودة للأحوال الشخصية أن يشعر الأفريقي بالاغتراب في ظل أحكام الأحوال الشخصية في المسيحية، حيث إن تعدد الزوجات يعتبر نمطًا عامًا تقليديًا في المجتمع الأفريقي ، وحيث ينظر إليه نظرة إنسانية بلا حساسيات حيث تعيش الزوجات عيشة مشتركة ويتعود الأبناء على تلك الحياة بلا غضاضة، وتمثل الزوجة الأولى الآمر والمنظم بالنسبة للأخريات والمبلغ لأوامر الزوج. وقد ذهب التعدد عند زعماء القبائل المقتدرين إلى حد اتخاذ مئات الزوجات.

وجدير بالذكر في هذا المجال، أن العديد من المجتمعات الأفريقية تشهد اختلال النسبة بين الذكور والإناث اختلالاً كبيرًا قد يصل إلى أربعة أضعاف لصالح الإناث؛ مما يجعل الرؤية التقليدية طبيعية ومنطقية.

ويمثل هذا الشعور بالاغتراب أحد أسباب انتشار ظاهرة الكنائس المستقلة بأفريقيا، والتي تشترك في السماح بتعدد الزوجات بالنسبة للمسيحيين من أتباعها ، في محاولة للجمع بين المسيحية والقيم الاجتماعية المتوارثة، أو بعبارة أخرى في محاولة "الأفرقة المسيحية" فضلاً عن أن الكنائس

العالمية - بما فيها الكاثوليكية - بدأت تغض النظر عن تعدد الزوجات ، بالنسبة لأتباعها من الأفريقيين الراغبين في المواءمة بين اتباع كنيسة عالمية والمحافظة على القيم الاجتماعية التقليدية.

٤- التعصب الديني والانقسامات الطائفية :

من أهم ما يلاحظ على المسيحية في أفريقيا، هو محاربة الكنائس المسيحية المختلفة لبعضها البعض، أي الانقسام بين الطوائف المسيحية، خاصة بين الكاثوليك الرومان وكلٌ من الأرثوذكس والبروتستانت من جهة، وفيما بين البروتستانت أنفسهم من جهة أخرى، فضلاً عن الانقسام الظاهر بين الكنائس العالمية من جهة، وبين الكنائس الأفريقية المستقلة التي تنظر إليها الأولى - على أحسن الوجوه - على أنها كنائس متمردة، وتمثل "وثنية مسيحية" - على أسوأ الوجوه، فكثيرًا ما قامت المشاغبات بين الانتماءات المسيحية للكنائس المختلفة إلى الحد الذي ذهب ببعضها إلى إحراق كنائس الأخريات، خاصة في نيجيريا، الأمر الذى كان يتم أمام سمع وبصر الأفريقيين؛ مما أفقدهم الثقة بالجميع.

ومشكلة الانقسام الواضح بين الكنائس الأصلية في أفريقيا - فضلاً عن انتشار الكنائس المستقلة والمنشقة عليها - يجعل المسيحية لا تستطيع أن تقف كجبهة واحدة لا في مواجهة الدين التقليدي ولا بالنسبة للإسلام الذي أيًا كانت انقساماته الداخلية - السنة والشيعة - والطرق الصوفية، إلا أنها لا تمس جوهر وحدته.

هذا التعصب الديني الذي ميز سلوك المبشرين عامة - والذي ينقلونه للأفريقيين - يتنافى مع القيم التقليدية الأفريقية حيث إن الأفريقيين أصلاً لا يعرفون التعصب الديني، بل كثيرًا ما يقوم الشخص الذي لا يزال يدين بالدين التقليدي بإدماج بعض نواحي التعاليم الإسلامية أو المسيحية في تعاليم أجداده، كما أن العائلة الواحدة قد يوجد بها منتمين لديانات وعبادات مختلفة بدون وجود مشاكل تذكر.

٥- الربط بين المسيحية والتفرقة العنصرية :

أخذت المسيحية كديانة عالمية بالمساواة، وإن كان لا يوجد تأكيد على المساواة المطلقة بين البشر باعتبارهم بشرًا في المقام الأول. بل إن الإنجيل لا يتضمن أي نص صريح عن المساواة.

بل إن المسيحية كما دعمها بولس الرسول - قد أخذت بمفهوم أبناء الحرة وأبناء الجارية؛ حيث أبناء الحرة هم نسل السيدة سارة مز اليهود ومن بعدهم المسيحيين، أما الآخرون فهم غيرهم من الشعوب من نسل السيدة هاجر من سيدنا إبراهيم، وهو المفهوم الوارد في التوراة من قبل، ففي قول

بولس الرسول: "لكن ماذا يقول الكتاب: أطرد الجارية وابنها؛ لأنه لا يرث ابن الجارية مع ابن الحرة إذًا أيها الإخوة لسنا أولاد الجارية، بل أولاد الحرة".

وفي هذا المجال يوضح سير توماس أرنولد القول: "وقد أجاد شخص كان نفسه زنجيًا توضيح الطريقة التي تقدم بها كل من المسيحية والإسلام إلى الأفريقيين، وذلك في العبارات الآتية: بينما تنسب البعثات التبشيرية قيام القساوسة من الوطنيين إلى عصر غير معين، نجد الدعاة المسلمين ينفذون إلى قلب أفريقيا، ويصلون في سهولة إلى الوثنيين، ويحولونهم إلى الإسلام. وبذلك أصبح الزنوج اليوم ينظرون إلى الإسلام على أنه دين السود، والمسيحية على أنها دين البيض، ويرون أن المسيحية تدعو الزنجي إلى الخلاص، ولكنها تضعه في مكان منحط ، إلى حد أنه يقول في نفسه وقد استولى عليه القنوط: ليس لي نصيب ولا حظ في هذا الدين. أما الإسلام فإنه يدعو الناس إلى الخلاص، ويقول له: إن بلوغك أسمى الدرجات الممكنة إنما يتوقف عليك؛ ومن ثم أقبل الزنجي بدافع من الحماسة على هذا الدين بروحه وجسده".

هذا وفي الوقت الذي تأخذ فيه المسيحية بثنائية نظام القيم المعمول به في الغرب، فإن الإسلام يأخذ في المقابل بأحادية نظام القيم.

وقد تقبلت المسيحية العبودية كحقيقة مسلم بها، ونظرت إليها شأنها شأن عدم المساواة على أنها شرور دنيوية يجب تحملها تكفيرًا عن الخطيئة الأولى، والاسترقاق على أي حال نظر إليه على أنه استرقاق للجسد، أما الروح فهي طليقة. فلم تتخذ المسيحية أية خطوة للقضاء على الرق، أو رفع شأن الأرقاء، حيث تقبلت مفهوم العبودية ، ووردت في مواضع متفرقة في الإنجيل، والرق على أية حال كان مؤسسة معترفا بها في العالم، حتى ألغى رسميًا في أوائل القرن الماضي.

وهكذا وجد الأفريقيون في ذلك عنصر طرد أساسي من المسيحية، وفي الوقت نفسه يتحول هذا إلى عنصر جذب للإسلام؛ الذي هدم أسس التفرقة العنصرية بأحادية نظام قيمه، وبأسس المساواة العالمية المطلقة فيه ، والممارسة التي رفعت شأن السود، الأمر الذي جعل الكثيرين يطلقون عليه: "دين الرجل الأسود".

٦- التغريب وتطلب ترك العادات والقيم التقليدية :

حرصت الإرساليات التبشيرية على نقل الحضارة الأوروبية الغربية لأفريقيا من جهة، كما حرصت على ضرورة ترك الأفريقيين المسيحيين للكثير من العادات والقيم التقليدية الموروثة من جهة أخرى. مما جعل صفة الأجنبية والتغريب ترتبط في الأذهان بالمسيحية في أفريقيا؛ الأمر الذي أدى لاستخدام تعبير "الأورو - مسيحية **Euro - Christianity** في هذا المجال. والنظر إلى الأفريقي المسيحي على أنه "أورو - مسيحي **Euro - Christian**".

فالعمل التبشيري لم يقتصر على نشر الديانة المسيحية والدعوة للإنجيل، ولكنه تضمن أيضاً التعليم والحرف والفنون والرعاية الطبية، كما أن زراعة الثقافة الأوروبية قد أصبحت بعدًا أساسيًا من الأهداف التبشيرية.

ومن الجدير بالملاحظة، أن أسلوب التنصير القائم على "تحويل روح واحدة"، أي إدخال كل فرد على حدة للمسيحية - حيث الأساس تغيير القلب - اتبع في أفريقيا كما هو متبع في المسيحية عامة، ولكنه وإن تمشى مع الفردية الغربية إلا أنه أغفل الانتماء الجماعي في أفريقيا، وأعطى الانطباع بأنه على الأفراد أن يتركوا قبائلهم لينتموا "للقبيلة المسيحية". وغني عن الذكر أن أسلوب التنصير الفردي هذا يجعل من الصعب دخول الأفريقيين للمسيحية كجماعات، وإن لم يحل دون دخولهم كأفراد، على خلاف المشاهد بالنسبة لدخول عائلات، بل وقبائل بأجمعها للإسلام مرددين الشهادة جميعًا.

فالحضارة الأوروبية اعتبرت إحلالية محل الحضارة الأفريقية التي حرصت الإرساليات على تدميرها، كمتطلب سابق للدخول في المسيحية. وكما يعبر البعض فإن ما قامت به الإرساليات هو في حقيقته عملية إفناء وليس عملية استيعاب. وإن على الأفريقي وخاصة الأفريقي المسيحي التعامل مع هذه المشكلة.

٧- النشاط التبشيري المسيحي :

هناك عدة أبعاد للنشاط التبشيري المسيحي - على الرغم مما ينفق عليه بسخاء - أسهمت في الإساءة لصورته، ومن ثم انعكست على مدى انتشار المسيحية.

- مشكلة الاتصال بين المبشرين والأفريقيين

إن أهم مشكلة تواجه الكنيسة في أفريقيا تقع في مجال التواصل، ومن هنا كانت صعوبة توصيل الرسالة المسيحية، فالمسيحية جاءت على يد المبشرين الأوروبيين، ولا زالت لهم اليد الطولى في هذا المجال على الرغم من انتشار الكنائس المستقلة، فهناك في الواقع حائل حضاري ونفسي يفصل بين المبشرين، وبين المخاطبين من الأفريقيين.

- عدم الثقة في جدية التبشير والقائمين عليه

من الملاحظ أن المبشرين في سعيهم لجمع الأموال - من دولهم الأصلية خاصة، والدول الغربية عامة - اللازمة للعمل التبشيري في أفريقيا أساءوا - دون قصد في أغلب الظن - إلى صورة المجتمعات الأفريقية؛ وذلك بإبراز بعض أوجه الحياة والنواحي غير المشرقة في تلك المجتمعات (كالفقر والمرض والتخلف الاجتماعي وغيرها) والمبالغة في إظهارها، جذبًا للعطف والأموال.

- عدم اندماج المبشرين بالأفريقيين: الانطواء والانعزالية والاستعلاء

فالمبشرون المسيحيون يحملون معهم إلى أفريقيا بالطبيعة استعلاء وتفوق المجتمع الغربي الذي جاءوا منه، وهم لا يندمجون مع الأفريقيين ولا يتزوجون بزوجات أفريقية، بل يحافظون دائمًا على مسافة بينهم، وبين الأفريقيين (والأمر نفسه ينطبق على سلوك المبشرين البيض تجاه إخوانهم من المبشرين الزنوج الأفرو - أمريكيين).

ثانيًا: دور الاستعمار في انتشار المسيحية والإسلام:

- العلاقة بين التبشير والاستعمار

أهم ما واجه المسيحية في أفريقيا من صعوبات عرقلت نشاطها هو اصطباغها بالصبغة الاستعمارية، حيث نظر إليها على أنها أداة استعمارية وملحقه بالإدارة الاستعمارية أيا كانت تلك الإدارة. ومن ثم ، فإن رفض الاستعمار تضمن بالطبيعة رفض كل ما ارتبط به من قيم، بما فيها المسيحية. والمبشر المسيحي كان رائدًا لدخول الرجل الأبيض للقارة؛ فالمبشرون كانوا طليعين للاستعمار الغربي في أفريقيا، فقد سبقوا الجيوش الاستعمارية ووطدوا لها، كما جاءوا في ركابها. حيث لم تخلُ الجيوش الاستعمارية من المبشرين؛ ليعملوا على فتح القلوب، وتضمنت الاتفاقات التي أبرمت بين النظم الاستعمارية والزعامات الأفريقية، حيثما وجدت بندًا ينص على إطلاق حرية التبشير في طول البلاد وعرضها، كما عاش المبشرون على الحظوة والتفضيل الإمبريالي والسياسي، وارتبطت مصالحهم بمصالح دولهم المستعمرة خاصة. وارتأوا استمرار الوضع القائم الذي يمكنهم من القيام بمهامهم، وبنفس المثل استخدمتهم النظم الاستعمارية على اختلافها، لتحقيق أهدافها: فالعلاقة المتبادلة بينهم، وكذلك المصلحة، فالعلاقة بينهم تكافلية بالدرجة الأولى. ومن هنا فقد استخدم البعض تعبير "إمبريالية الجماعات التبشيرية" أو "الإمبريالية التبشيرية"، رمزًا لتسلط الإرساليات في أفريقيا وسياستها في السيطرة على مقدرات الشعوب وتسييرها وفقًا للسياسات الاستعمارية، والقضاء على أي تراث ثقافي قائم غير التراث الغربي المسيحي، وكان المدخل الواسع للتبشير ونشاطه هو التعليم الذي كان نحو ٩٥% منه في يد المبشرين في ظل الإدارة الاستعمارية، وكان التعميد هو المتطلب السابق للتعليم في معظم الحالات، ولكن في بعض الحالات قام الأفريقيون فيما بعد بإحراق المدارس والكنائس؛ على أساس أنها مرتبطة بالسلطة، ومن ثم بالإخضاع.

وعليه فإن إصباغ المسيحية في أفريقيا بالصبغة الاستعمارية جعل الدعوة لنبذ الاستعمار والتحرر دعوة ضمنية لنبذ المسيحية. فالمسيحية جاءت على يد الأوروبيين وظهرت، بل وظل ينظر إليها على أنها دين الرجل الأوروبي أي دين الرجل الأبيض، وظلت تنوء تحت عبء تلك الصفة؛ وبالتالي فهي ينظر إليها في كثير من الأحيان على أنها دين الأوروبي المستعمر، فالدعوة للأفرقة والأصالة أخذت إلى حد كبير شكل الدعوة لنبذ كل ما هو غربي، مرتبط بالاستعمار بما فيه

المسيحية. وفي أحسن الأحوال أخذت شكل أفرقة المسيحية بقيام الكنائس المستقلة التي يطلق عليها البعض "الكنائس المتمردة"، والتي على أي حال تعمل ضد فكرة العالمية التي تنشدها الديانة المسيحية. وكما يعبر البعض من الأفريقيين "أن الشر الأساسي للتبشير المسيحي في أفريقيا هو تراثها النفساني. المسيحية هي دين أسيادنا الجائرين الأجانب، وقد ينظر إلى زيادة انتشارها بين شعب يحاول أن ينفض عنه آثار أسياده الأجانب نظرة ريبة. وليست فكرة إقناع الرجل الأسود بقبول رب الرجل الأبيض، سوى ترادف؛ لإقناعه بقبول دوره الأدنى".

ومما يلاحظ في هذا المجال أنه في الوقت الذي ربطت فيه الشعوب الأفريقية بين الاستعمار والمسيحية - حيث قدمت المسيحية على أية حال من جانب مواطنين ينتمون على وجه الخصوص لدول مستعمرة - فإن الإسلام على العكس ارتبط في أذهان الكثيرين بالوقوف في وجه الاستعمار، لا كمجرد دعاية أو تصور، ولكن كحقيقة موضوعية، فمن ناحية واجهت الجيوش الاستعمارية ومحاولة فرض السيطرة من جانب الدول الأوروبية مقاومة شديدة من جانب الزعماء الدينيين المسلمين الذين أطلقوا على الأوروبيين من الغزاة اسم "الكفار". وقد شهدت القارة الأفريقية في الواقع هذه الظاهرة التي انتشرت من مكان لآخر: السنوسية في ليبيا، المهدية في السودان، الملا في الصومال، حركة الزعيم سوماري توري في غينيا، القادرية في الجزائر، العرابية في مصر، حركة الحاج عمر التل وابنه أحمد في إمبراطورية ماسينا في مالي، وحركة ماء العينين القلقمي في موريتانيا، وعثمان دان فوديو في نيجيريا، كلها أمثلة حية على "الحروب المقدسة" تحت راية الإسلام لمقاومة الغزو الأوروبي والتسلط الاستعماري.

ويلاحظ أن الإسلام كان بطيء الانتشار في القارة الأفريقية عامة حتى القرن التاسع عشر، حتى فرض الاستعمار سيطرته على القارة ومن وقتها انتشر بسرعة واضحة، حتى أصبح متغلغلا في كل دول القارة، وإن كان الاختلاف بينها في نسبة المسلمين العددية، وليس في وجوده أو عدمه. فما من دولة في القارة اليوم لا تعرف وجود المسلمين بها - حتى أنجولا معقل الكاثوليكية وركيزة البرتغال بالقارة لقرون، بها عدد من المسلمين يصل إلى نحو الألفين. وهم مع قلتهم يمثلون ظاهرة تدرس عن كيفية الصمود والاستمرار رغم الجهود المكثفة للتبشير بالمنطقة لقرون.

ولكن ما السبب في ارتباط سرعة انتشار الإسلام وتعميقه في أفريقيا بوجود المستعمر؟

هناك عدة جهود لتبرير ذلك: فمن ناحية، يمكن القول: إن الحروب الدينية باسم الجهاد جذبت إليها الكثيرين لمواجهة الاستعمار، ومن ناحية أخرى، فقد يكون هناك أيضًا اجتياح تلك الجيوش الإسلامية لكثير من القرى في أثناء مواجهة المستعمر قد جعل الكثيرين يتبعونه لا بحماس المجموعة الأولى ولكن خوفا أو اتباعًا للكثرة. من ناحية ثالثة، فإن زعامة القادة الأفريقيين المسلمين للجهاد ضد المستعمر الأوروبي خلق تعاطفًا مع المسلمين، وجعل الإسلام رمز الكفاح ضد المستعمر، وجذب

لأتباع الدين الإسلامي البعض ممن نفروا لنفس السبب من المسيحية التي جاءت تحت الراية الاستعمارية الأوروبية. يضاف إلى هذا أن النظم الاستعمارية في كثير من الحالات – كما حدث في غرب أفريقيا وشمالها وشرقها (منطقة القرن الأفريقي) – لم تستطع أن تقيم حكمها إلا بعد القضاء على الممالك الإسلامية القائمة والتي مثلت عقبة كنود في سبيل فرض سيطرتها الاستعمارية. إلا أنها، وإن كانت لم تستطع بذلك أن تتغلب على حقيقة أن المسلمين كانوا على درجة من التقدم والتنظيم والثقافة؛ مما جعلها تستعين بهم في الإدارة. كما استخدمت الكثير من المشايخ ذوي النفوذ الاجتماعي – السياسي لضمان السيطرة على الشعوب عن طريقهم؛ مما قوى من نفوذهم الاجتماعي – السياسي وجذب إليهم المزيد من الأتباع، ويبدو هذا واضحًا من المشايخ المعروفين بالمرابو (المرابطين) في غرب أفريقيا الناطقة بالفرنسية، وخاصة في السنغال والمعلم أو مولمو في شرق القارة. ويلاحظ أن اعتماد بريطانيا على السواحيليين في شرق أفريقيا في الإدارة كان مطلقًا تقريبًا – على الرغم من كراهيتها لذلك، ولكن كونها قد بنت سياستها الاستعمارية على البرجماتية ، فإنه كان عليها أن تستعين بأكثر العناصر تقدمًا ألا وهم المسلمون السواحيليون؛ مما أسهم أكثر في زيادة نفوذهم اجتماعيًا؛ وزاد من نشاط الدعوة الإسلامية. يضاف إلى هذا فإن قدوم الأقليات الإسلامية من الهنود - وخاصة الباكستانيين منهم - الذين جلبتهم وجذبتهم الإدارة البريطانية للعمل في شرق أفريقيا وجنوبها والجزر الأفريقية، أسهم في نشر الإسلام عن طريق هؤلاء الذين، وإن كانوا قد جاءوا معهم ببعض الانشقاقات الدينية، إلا أنهم على أي حال مسلمون. ويرجع الفضل لهؤلاء المسلمين التجار من الأقليات الأسيوية في حمل شعلة نشر الإسلام في شرق وجنوبي أفريقيا - بحيث نجد أن نحو ٦% من الملونين - وهم ذوو الأصل المختلط - في جمهورية جنوب أفريقيا من المسلمين.

- التحريك الاجتماعي في ظل الاستعمار وأثره على انتشار الإسلام

على الرغم من الاختلافات الواضحة بين النظم الاستعمارية المختلفة، من حيث السياسات الاستعمارية المتبعة وأنماطها، إلا أنها جميعًا وبدون أن تدري أوجدت الظروف الملائمة للتحريك الاجتماعي - المتمثل في عوامل التغيير التي تطرأ في كافة المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، والتي تخرج بوعي الأفراد بعيدًا عن البيئة المحلية التي ولدوا فيها - والذي يعتبر متطلبًا سابقًا لظهور الحركات القومية والاستقلال. كأنها وبدون أن تدري بذرت بذور فنائها بتمهيد المجال لظهور وريثتها من الحركات القومية التي ظهرت في ظل الوجود الاستعماري وكنتيجة له. ويهمنا في هذا المجال أثر عوامل التغيير في انتشار الدين الإسلامي، ونذكر من أهمها من الناحية السياسية: أن الحكم الاستعماري أضعف السلطة التقليدية للزعماء التقليديين؛ مما نتج عنه إضعاف سلطة هؤلاء الدينية وتدهور الديانات القبلية حيث تعمل كل جماعة قبلية كجماعة دينية في الوقت نفسه ، وقد مارس الزعماء التقليديون سلطة دينية باعتبارهم زعماء دينيين أيضًا.

كما أن استتباب الأمن وانتشار طرق المواصلات البرية والحديدية من جهة أخرى ساعد على سهولة انتقال التجار -حملة الدين الإسلامي من جهة، كما شجع من جهة أخرى انتقال الشباب بعيدًا عن المناطق الريفية التي ولدوا وتربوا فيها؛ مما أسهم أيضًا في تحلل الروابط التقليدية ، وإبعاد الشباب عن السلطة التقليدية سياسيًا ودينيًا. فضلا عن ذلك فإن إنشاء المدن أو على الأصح انتشارها- حيث إنها كظاهرة كانت موجودة قبل الوجود الاستعماري، ولكن انتشرت حول مقر الحكم الاستعماري وازدادت اتساعًا – مع وجود فرص للاستقرار والتعيش خارج المناطق التي ولدوا فيها أسهمت أيضًا في جذب الأفريقيين خاصة الشباب منهم؛ مما أسهم في إضعاف السلطة التقليدية ، والبعد عن ممارسة الدين التقليدي والجزاءات الدينية التقليدية. ومن ناحية أخرى فإن المدن الجديدة فتحت المجال لإيجاد أنواع جديدة من الزعامات ، ويهمنا على وجه الخصوص تبلور الجماعات الدينية الإسلامية وانجذاب الأفراد إليها كنوع من أنواع التكيف والحياة الاجتماعية الجديدة، حيث يجد الفرد في التجمع مع الرفاق خلاصًا من الغربة في المدن مع وجود أنواع من الصداقة والزمالة والتجمع والمشاركة في الصلاة والرقص والأناشيد الدينية والاحتفالات وحلقات الذكر وغيرها.

ومن الملاحظ، أن الإسلام أكثر انتشارًا في المدن عامة، بينما ركز المبشرون المسيحيون جهودهم ولا زالوا يركزون على المناطق النائية - الريفية والغابات - بين من لم يمسوا كثيرًا بالحياة الحضرية، ولم يتعرضوا للأفكار والآراء المتجابهة. وعليه ففي الوقت الذي جذبت فيه المدن الشباب بعيدًا عن السلطة التقليدية، ومن ثم بعيدًا عن ممارسة الدين التقليدي، عمل هؤلاء على مواجهة التحدي الذي واجههم في المدن بالانتماء للجماعات الدينية الإسلامية المنظمة، والتي لعبت دورًا مهمًا في التكيف الاجتماعي للشباب الباحث عن العمل، ومثل هؤلاء يعملون بعودتهم للزيارة في مناطقهم المحلية كحملة لنشر الإسلام.

فمن الملاحظ أنه في الوقت الذي ركزت فيه الإرساليات جهودها على المناطق الريفية، فإن الإسلام تغلغل في الريف عن طريق التجار والدعاة المحليين الذين كانوا في كثير من الأحيان أكثر تقبلاً وتأثيرًا من الإرساليات التبشيرية.

ثالثًا: الإسلام:

الدعوة الإسلامية والدعاة

تتميز الدعوة الإسلامية بالعالمية، فهي موجهة للناس كافة، ولم يعرف الإسلام مفهوم شعب الله المختار. كما أن المسلمين في أفريقيا يعملون على أساس مبدأ أن كل فرد هو داعية لدينه. فلم تقم الدعوة الإسلامية على وجود مبشرين رسميين منظمين، وهذه النقطة بالذات كانت وراء انتشار الإسلام الذي لم ينشر بجهود منظمة، ولكنه تغلغل بين الشعوب الأفريقية بصورة استرعت الانتباه.

وهناك عدة ملاحظات عن الدعوة الإسلامية في أفريقيا، ويمكن تلخيص أهمها في التالي:

- لم ينتشر الإسلام في أفريقيا على أيدي مبشرين منظمين مرتبطين أصلا بدولهم، على خلاف المسيحية التي اعتمدت في انتشارها أساسًا على جهود المبشرين المرتبطين بالدول الأوروبية المستعمرة.

- إن وسائل الدعوة الإسلامية قد تنوعت، وتنوع الدعاة الذين انتموا أصلاً للمناطق المحلية في أفريقيا، ومن أهم رسل الدعوة: التجار، ورجال الطرق الصوفية، والأئمة والوعاظ من دارسي الأزهر، والجماعات في شمال أفريقيا، والمراكز الثقافية في غربها وغيرهم.

- إن الدعوة وإن بدأت على أيدي التجار العرب في الشمال والشرق، وكذلك ذوي الأصول الآسيوية في الجنوب والشرق، إلا أنها سرعان ما انتقلت إلى الشعوب الزنجية نفسها ليصبحوا هم رسل الدعوة الإسلامية في القارة بعد استيعابهم للإسلام.

- إن الإسلام انتشر سلميًا وليس بحد السيف، و"تغلغل في الأوساط الأفريقية بلا اعتراض". وقد أسهمت الفتوحات الإسلامية والجهاد الإسلامي في نشر الإسلام ، نظرًا لنشر الأمن وطرق المواصلات وتأمينها؛ مما يسر انتقال الدعاة المجهولين ورجال الطرق الصوفية والتجار وحملة الدعوة الإسلامية غير المنظمة. كما جذبت السلطة العديدين للدخول في الدين الإسلامي انتماء للنخبة. فضلاً عن أن الدخول في الإسلام في كثير من الحالات عنى عدم دفع الجزية - الأمر الذي كان للفرد الخيار فيه.

- لم تقم الدعوة الإسلامية على أساس فردي، ولكن قامت على أساس جماعي بالدرجة الأولى؛ وبالتالي كان من المألوف تدخل قبيلة بأجمعها الإسلام بعد الانجذاب إليه والاعتقاد في مبادئه.

- قامت الدعوة الإسلامية أساسًا على التدرج والتسلسل؛ وبالتالي فلم يكن الدخول في الإسلام على حساب الانفصال بين الأفريقي ومجتمعه وتغريبه عنه، بل مثل الانتماء للإسلام جزءًا من الأصالة الأفريقية، حيث لم يقم أجنبي بتقديم الدين ولم يرتبط به الدخول في ثقافة وحضارة أجنبية، ولم يتبعه الشعور بالاغتراب، بل على العكس تبعه تأكيد الذات الأفريقية ، من خلال تقديم الحل المنطقي لعدد من الممارسات التقليدية كالرقص والإيمان بالأرواح والسحر وتعدد الزوجات .. مما سمح للأفريقي بالاحتفاظ بشخصيته الأفريقية مع الانتماء للدين العالمي الشامل.

من أهم وسائل انتشار الإسلام في أفريقيا

- التجار والدعوة الإسلامية

من أهم رسل الدعوة الإسلامية في أفريقيا التجار المسلمين الذين وفدوا على أجزاء القارة

المختلفة، بهدف أصلي هو التجارة، وإن كان قد تبعه أثر مهم هو نشر الإسلام. وكان هؤلاء التجار من العرب والبربر من قبائل شمال أفريقيا ممن حملتهم القوافل عبر الصحراء التي مثلت جسرًا انتقل عبره الإسلام والثقافة والحضارة الإسلامية من الشمال، إلى المنطقة التي تلي جنوب الصحراء مباشرة في بدء الأمر، والتي يطلق عليها حاليًا منطقة الساحل. ثم سلم هؤلاء التجار الدعوة وبطريقة تلقائية لشعوب المنطقة السودانية الذين قاموا بأنفسهم بحمل راية الإسلام. وكان من أهمهم في غرب أفريقيا الديولا من قبائل الماندي، والهوسا في نيجيريا وغرب أفريقيا. وبالمثل في شرق أفريقيا، حيث تم نفس النمط تقريبًا؛ إذ انتقل الإسلام مع التجار العرب في شرق أفريقيا ثم على أيدي السواحليين - من المواطنين الأفريقيين - الذين أسلموا أولاً وتأثروا بالتراث الإسلامي، والذين أصبحوا هم دعاة الإسلام للداخل. وبالمثل قام التجار من الهنود وذوي الأصل الآسيوي بدور مهم في نشر الإسلام في شرق وجنوب القارة، كما قام اللبنانيون بدور شبيه في هذا المجال في غرب أفريقيا ووسطها.

- الطرق الصوفية

وهي واسعة الانتشار في المناطق الإسلامية في أفريقيا عامة، إلا أنها أوسع انتشارًا وأكثر تأثيرًا في أفريقيا جنوب الصحراء عنها في الشمال. وإن كان من الملاحظ أن نشاطها في نشر الدعوة قد بدأ متأخرًا ولم يتبلور إلا في القرن التاسع عشر.

وعلى الرغم من كثرة ما وجه ويوجه للطرق الصوفية من نقد باعتبارها تشوه بساطة الإسلام وصورته، إلا أنها لعبت – ولا تزال - دورًا مهمًا في نشر الإسلام.

وأهم إنجازاتها هو أن التحول للإسلام انتقل على يديها من حالات فردية إلى حالات جماعية، فهي تمثل نداً خطوة في تدعيم الإسلام في نفوس الأفريقيين. والمعروف أن كثير من الساسة الأفريقيين ينشدون بركة علماء الدين، ولهم عندهم حظوة في مجتمع تمارس فيه تقليديًا الجزاءات الدينية من جانب رجال الدين التقليدي - وإن كانت لا تصل إلى مثل ما لرجال الدين المسيحي - خاصة في الكنائس القديمة - الذين يعتبرون في نظر المسيحيين واسطة طبيعية بين الفرد والرب.

والطرق الصوفية ليست مذاهب دينية، بل تعمل كجماعات داخلية موحدة بواسطة زعمائها وتابعيهم (المريدين). وأهم هذه الطرق في أفريقيا: القادرية، والتيجانية، والسنوسية أو الأحمدية، والمهدية، والقلقمية.

عوامل الجذب في الإسلام

إن كان يحلو للبعض الحديث عن الإسلام في أفريقيا في إطار من التعددية: من ذلك القول: "بالإسلام الأسود"، أو "الإسلام الشعبي"، أو "الإسلام الفلكلوري"، أو "إسلام مرحلة الاستعمار"، أو "إسلام ما بعد الاستقلال"، إلا أنه من الجدير بالملاحظة، والتي يؤكد عليها الباحثون الغربيون الجادون في مجال الأديان والعلوم الاجتماعية، هو تماسك المجتمع الإسلامي. وهو الأمر الذي ينظر إليه "ليس كنظرية ولكن كمشكلة" يجب التعامل معها طبعًا من وجهة نظر الغربيين المسيحيين.

فالإسلام أثبت أن له قدرة استيعابية كبيرة للاختلافات الثقافية وللتميز الثقافي - الأمر الذي لم تعرفه المسيحية أساسا - على عكس ما حدث من المواجهة بين الأورو - مسيحية، والمجتمعات الأفريقية التي نتج عنها الآلاف من الحركات الدينية الجديدة التي تمس جوهر المسيحية، بل وينكرها البعض منها في مقابل التميز. فالإسلام لم يشهد التفسخ الداخلي الذي شهدته المسيحية في أفريقيا.

الإسلام دين الفطرة

لعل من أهم ما يجذب الأفريقيين للإسلام، هو بساطة تعاليمه وعدم وجود أفكار تستعصي على فهم الشخص العادي. فأسس الإسلام بسيطة وميسورة وعملية. والإسلام دين الفطرة، حيث تتمشى أحكامه مع العقل والمنطق وتتميز بالمعقولية، فهو لا يتطلب من متبعيه أية أمور معقدة، ولا يأتي بأفكار بعيدة عن التصور، ولا يفرض عليهم قيودًا لا يستطيعون القيام بها. أي أن الإسلام لا يتضمن طقوسًا معقدة، بل يتميز بالبساطة والعلاقة المباشرة بين الفرد وربه، فلا يعرف الإسلام رسميًا مفهوم رجل الدين، على عكس الهيراركية الكنسية أو الأكليروس في المسيحية.

وتبدو بساطة تعاليم الإسلام ومعقوليته في أركانه. ففي قول الرسول ﷺ : "بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت لمن استطاع إليه سبيلا"(٨).

وفيما يتعلق بالشهادة فهي تقوم على الوحدانية المطلقة. وهو أمر متقبل لدى الأفريقي العادي: حيث يتفق الدين التقليدي في مختلف شعوب أفريقيا على الإيمان بخالق أعظم للكون، ومما يجعل الوحدانية القائمة على التثليث في الديانة المسيحية - وهي أن الرب هو واحد في ثلاث: "الأب والابن والروح القدس" - صعبة على فهم وتقبل الشخص العادي.

وهناك الكثير من الأبعاد والأحكام الشرعية التي يأخذها المسلم على أنها قضية مسلم بها ولا تسترعي انتباهه، ولكنها بالنسبة للأفريقي العادي الذي يرقبها ويقيمها في إطار الظروف الاجتماعية التي يعيشها تمثل جاذبية خاصة له:

• فالصلاة وممارستها بجانب كونها فرضًا تعبديًا تبدو مبهرة وجذابة للأفريقي في عدة نواح: فالوضوء يعني الاغتسال والطهارة عدة مرات في اليوم الواحد، وهي تميز المسلم عن غيره ممن قد

لا يغتسل لشهور، وستر الجسد في الصلاه يميزه عن من يدينون بدين الأجداد ويمشون شبه عراة، والأذان للصلاة يشد انتباه غير المسلم عامة وله وقع نفسي وانفعالي عليه، حتى إن بعض الكنائس الأفريقية في كينيا تستخدم فيها أصوات تشبه الأذان المتبع عند المسلمين، وخلع النعلين عند دخول المسجد يتفق مع تعوده على خلع نعليه عند دخول المسكن كرمز للاحترام والمحافظة على نظافة المكان، وجماعية الصلاة ومساواة الصفوف دليل على المساواة.

- والزكاة تعد أداة فعالة؛ لتحقيق التكافل الاجتماعي، وجاءت تسميتها بالزكاة - كتزكية وتطهير للمال - وليس بالالتزام المالي، وتحديد سعرها بنسبة بسيطة، بهدف تخفيف وطأة العبء النفسي على الفرد.

- كما أن الصوم بالإضافة لكونه رياضة روحية إلا أن شهر رمضان هو شهر التكافل الذي يطعم فيه الأغنياء الفقراء.

واقعية أحكام الإسلام وعموميتها

فالإسلام دين لكل زمان ومكان، تضمن الكثير من الأحكام التي تصلح للتطبيق في المستقبل كما صلحت للتطبيق في الماضي، ويترك تفاصيل التطبيق لكل مجتمع وكل ظرف، ومن هنا جاءت مرونة أحكامه. ووضع الإسلام تنظيمًا كاملاً للمجتمع الإسلامي فيما يتعلق بالشرائع، كما وضع معالم تنظيمية وقانونية للمجتمع الإسلامي، وذلك بعكس الأديان العالمية الأخرى التي اقتصرت أساسًا على النواحي التعبدية أو الروحية.

فتضمن الأحوال الشخصية والمواريث والمعاملات من بيع وشراء وعقود، وفي الوقت نفسه تضمن الحدود والقصاص، وبذلك وضع معالم تنظيمية وقانونية للمجتمع الإسلامي، وذلك بعكس الأديان العالمية الأخرى التي اقتصرت أساسًا على النواحي التعبدية أو الروحية.

وهنا مركز الجاذبية للأفريقي؛ الذي من ناحية يسعى إلى تنظيم حياته بشكل لا يختلف كثيرًا مع مقومات مجتمعه في الوقت نفسه الذي يعطي الأمل في التقدم والارتقاء. وعدم الفصل بين الدين والدنيا له جاذبية خاصة عند الأفريقي الذي لم يعرف تقليديًا مثل ذلك الفصل. هذا بعكس المسيحية التي، ومنذ البداية، قامت على أساس الفصل بين الأمور الروحية والدنيوية، وبنيت على أساس "أعطوا ما لقيصر لقيصر، وما لله لله"، مع تركيزها على الأمور الروحية وترك الأمور الدنيوية.

والدخول في الإسلام لا يعني تخلي الأفريقي عن مقومات حياته وقيمه المتوارثة، طالما لا تتعارض مع الأسس العامة، وتعتبر هذه النقطة بالذات مصدرًا كبيرًا لتفوق الإسلام وانتشاره في أفريقيا وزيادة القوة الجاذبة للإسلام.

وفي الواقع فإن هذه المزية بالذات تعتبر من أهم أسباب انتشار الإسلام؛ لان انتشار الدين وتقبله لا يتحقق فجأة، بل إنه يأخذ وقتًا وبالتدريج إلى أن يبدأ في أن يصبح جزءًا من حياة معتنقيه، وهذا ما يحدث بالنسبة للإسلام، حيث يتغلغل بهدوء وبساطة في حياة معتنقيه(٩).

التوازن بين الأمور الروحية والمادية (الوسطية في الإسلام)

الإسلام دين وسط جاءت أحكامه متمشية مع المعرفة الحقة بالنفس البشرية واحتياجاتها، فلم يتطلب من المسلمين أن يتشبهوا بالملائكة والقديسين، كما هو الحال في المسيحية، ولكنه نظر لهم كبشر، وذلك في ضوء التوازن بين الأمور الروحية والدينية.

ومن هنا، نجد أن الإسلام حقق التوازن في أحكامه بين الروح والمادة، ونظر نظرة موضوعية للأمور الدنيوية في إطار الأمور الدينية، حيث أخذ بالحث على العمل للآخرة مع عدم نسيان الحياة الدنيا. وفي قوله تعالى: ﴿ **وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة، ولا تنس نصيبك من الدنيا** ﴾ [القصص: ٧٧] وفي الوقت نفسه أمر الله الناس بالاعتدال مع تذكر الله واتباع تعاليمه: ﴿ **ولا تكونوا كالذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم** ﴾ [الحشر : ١٩] . فلا رهبانية في الإسلام ولا زهادة. والإسلام يختلف في هذا عن كل الديانات السابقة، حيث يعني بالجسد عنايته بالروح ، ويخاطب الفرد فيما يتعلق بالعبادة كما يخاطبه فيما يتعلق بالتعامل مع المجتمع.

وترك ملاذ الحياة المباحة، زهادة وعبادة، يعتبر خروجًا عن السنة واتباعًا لغير سبل المؤمنين. فالإسلام ليس رهبانيًا ولا حرمانيًا، وإنما جاء لإصلاح الدين، وإعطاء كل ذي حق حقه ولكل شيء حقه، للجانب الروحي حقه، ولملاذ الدين المباحة وللراحة حقها.

وفي الوقت الذي نهى فيه الإسلام عن الرهبانية والتبتل حث على الزواج - وإن كان حرَّم زواج المسلمة من غير المسلم، والمسلم بالكافرة بينما سمح له بالزواج من أهل الكتاب من مسيحيات ويهوديات، كما أباح الإسلام الطلاق في حالة استحالة التوافق في الحياة الزوجية واستنفاذ كافة وسائل إصلاحها، كما أباح تعدد الزوجات ولكن نظمه، فقد حدده بحد أقصى أربعًا وتطلب العدل التام في المعاملة، وهو أمر صعب التحقيق.

كما نظر الإسلام نظرة موضوعية لمسألة الثراء فقد أقره، وإن كان قد نظمه عن طريق الزكاة والتكافل الاجتماعي. فالإسلام لا يدعو للفقر الإرادي ولا يحض على ترك الدنيا كلية سعيًا للآخرة، بل أحكم التوازن تمشيًا مع الطبيعة البشرية والمعرفة بالنفس البشرية.

التعاون والتكافل الاجتماعي

حيث ركز القرآن على البر والإحسان بالناس، والرحمة والتراحم فيما بينهم. وتمويل التكافل يكون من خلال عدة مصادر أهمها: الزكاة، الجزية، الغنائم، الفيء، الركاز، الأشياء الضائعة. وبهذه الموارد التي تدخل بيت المال وجوبًا بحكم التشريع، يمكن الإنفاق على خدمات الرعاية الاجتماعية

للمحتاجين أي تمويل التكافل الاجتماعي والمشروعات ذات النفع العام. فضلاً عن أن هناك موارد اختيارية مثل الصدقات: صدقة الفطر، زكاة الفطر، والكفارات.

التيسير في الإسلام

﴿ **يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر** ﴾ [البقرة : ١٨٥]، ومن هذا المنطلق قامت أحكام الدين الإسلامي بما تتضمنه من تيسيرات على المسلم المكلف؛ مما كان له أشد الوقع على تقبل الإسلام، حيث تمشت أحكامه مع الطبيعة البشرية. فقد ربط بين التكليف ومقدرة المكلف، بشكل كان للأفريقيين بل ولغيرهم بحق، الحق في أن يؤخذوا به. [قمع النص الكريم بأن الله عز وجل ﴿ **يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور** ﴾[غافر: ١٩].

وقد راعى التشريع الإسلامي العدالة فيما أوجبه على المكلف. فمن ناحية أستبعد من مجال التكليف كل ما لا يمكن أن، يخضع خضوعًا مباشرًا أو غير مباشر لقدرة الإنسان، ومن ناحية أخرى لم يكلف المسلم بمجموعة من الالتزامات لا فرار منها ولا إسلام إلا بها، ومن ثم عليه القيام بها وبصرف النظر عن مقدرته، بل حاول التشريع ترتيب هذه الالتزامات في أحكام ترتيبًا تنازليًا حسب درجة أهميتها وأولوية القيام بها: ما بين أمر واجب القيام به لا تأويل فيه، وأمر غير جازم فعله وهو المندوب، وما طلب المشرع الكف عنه طلبًا جازمًا وهو الأمر المحرم، وما طلب المشرع الكف عنه طلبًا غير جازم وهو الأمر المكروه، والأمر الذي خير المشرع المكلف فيه بين الترك أو الفعل من غير ثواب أو عقاب وهو الأمر المباح.

ومن الملاحظ أن الدين الإسلامي وانطلاقًا من قاعدة ﴿ **لا يكلف الله نفسًا إلا وسعها** ﴾ [البقرة:٢٨٥] استهدف تخفيف الأحكام حتى ما نص منها بوجوبه على سبيل الجزم، فقد يطرأ من الظروف ما يجعل قيام المكلف بالحكم عملا شاقًا بشكل يزيد على طاقته؛ وبالتالي تنتفي العلاقة المستهدف إيجادها بين عبء الحكم ومقدرة المكلف. وهذه الرخص إما أن تبيح الفعل وتنفي وصف الحرمة عنه، أو تمنع من التكليف به أو من العقاب عليه.

الإسلام والمساواة

تعتبر المساواة في الإسلام من أهم القواعد العامة الأساسية التي يقوم عليها الدين الحنيف، ويعتبر هذا المبدأ بالذات من أهم ما يجذب الأفريقيين لاتباع الدين الإسلامي الذي نص على المساواة المطلقة غير المشروطة بين البشر كبشر بصرف النظر عن الاختلافات الظاهرية، الأمر الذي من الطبيعي أن يجذب الأفريقيين الذين عانوا من الظلم التاريخي لعدم المساواة الذي ألحقه بهم الرجل الأوروبي الأبيض، خاصة نتيجة تجارة الرقيق.

والمساواة، كما وردت في الإسلام بصورتها المطلقة لم ترد في أي دين آخر بنفس التأكيد والوضوح، الأمر الذي لم ينكره حتى المبشرون الغربيون، وجذب أنظار الكتاب المسيحيين ورجال الكنيسة أنفسهم. والمبشرون لا يختلفون على أن هذه النقطة بالذات تعتبر من أهم مآثر الإسلام، وهم عادة لا يخفون رأيهم هذا.

وفي هذا المجال، يوضح سير توماس أرنولد القول: "وقد أجاد شخص كان نفسه زنجيًا توضيح الطريقة التي تقدم بها كل من المسيحية والإسلام إلى الأفريقيين وذلك في العبارات الآتية: "بينما تنسب البعوث التبشيرية قيام قساوسة من الوطنيين إلى عصر غير معين، نجد الدعاة المسلمين ينفذون إلى قلب أفريقيا، ويصلون في سهولة إلى الوثنيين، ويحولونهم إلى الإسلام. وبذلك أصبح الزنوج اليوم ينظرون إلى الإسلام على أنه دين السود، والمسيحية على أنها دين البيض ويرون أن المسيحية تدعو الزنجي إلى الخلاص، ولكنها تضعه في مكان منحط إلى حد أنه يقول في نفسه وقد استولى عليه القنوط: " ليس لي نصيب ولا حظ في هذا الدين ". أما الإسلام فإنه يدعو الناس إلى الخلاص ويقول له: "إن بلوغك أسمى الدرجات الممكنة إنما يتوقف عليك". ومن ثم أقبل الزنجي بدافع من الحماسة على هذا الدين بروحه وجسده.

وقد أكد الإسلام على المساواة بين الأفراد جميعًا باعتبارهم بشرًا، فمن ناحية حرص على تأكيدها بين الجنس البشري عمومًا، فقد ذكرت كلمته الناس ١٤٠ مرة في القرآن، وكلمة البشر في أكثر من ٣٥ آية، والمقصود من التكرار ترسيخ معنى الإنسانية العام ووحدة الجنس البشري في أذهان المسلمين. كما ركز في كثير من الآيات على المساواة في المولد وإرجاع الناس جميعًا إلى أصل واحد، وبالتركيز على وحدة الأطوار التي يمر بها الأفراد في خلقهم ونشأتهم ومراحل تكوينهم وفي أطوار الحياة وفي الموت على الرغم من اختلافاتهم الظاهرية، كما ربط البشر برابطة الإنسانية والأخوة العالمية التي تتأكد بارتباطهم بخالق واحد. كما أوجد الإسلام معايير قياس الأفراد وقربهم من الله وهي التقوى والعمل الصالح.

فالإسلام مع أنه نظر نظرة موضوعية إلى وجود اختلافات بين الأفراد على أساس الجاه والمال: **﴿ ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات﴾**[الزخرف : ٣٢]. **﴿ والله فضل بعضكم على بعض في الرزق ﴾** [النحل : ٧١] . وانقسامهم إلى شعوب وقبائل: **﴿ وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم ﴾**[الحجرات : ١٣]. إلا أنه لم ينظر إلى هذه الاختلافات على أنها سبيل للتمايز والتفرقة والتفاخر، فالأفضل هو الأتقى، أي جعلت الأفضلية للتقوى، وهو معيار يرجع لجهد الشخص في مرضاة الله.

الإسلام والرق

على الرغم من أن الرق كان مؤسسة معترفا بها حتى وقت قريب، ولم يتم بالفعل القضاء على تجارة الرقيق إلا في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، إلا أن الإسلام قد أخذ موقفًا تقدميًا وعادلاً من موضوع الرق ؛ الأمر الذي لم يعالج في أي دين آخر حيث أخذت العبودية على أنها قضية مسلم بها.

فقد استخدم التشريع الإسلامي سياسة من شقين لمقاومة الرق، وذلك عن طريق تضييق موارده، ومجالات الدخول فيه من ناحية، والعمل على تشجيع تحرير الرقاب من ناحية ثانية. فضلاً عن أن الإسلام في تأكيده على المساواة أعطى للرقيق حقوقا تمشيًا مع آدميتهم؛ الأمر الذي أغفل من قبل وبذلك سعى لتحويل الرق من مصدر ربح - كما كان الحال قبل الإسلام - إلى تكلفة.

وحاول الإسلام أن يحد - وإلى أكبر قدر ممكن - من الحالات المؤدية للرق، فقصرها على حالة الحرب المشروعة بين المسلمين والكفار، حيث يسمح قانون الحرب القائم على العرف السائد وقتذاك باسترقاق الأسرى، أي أنه حالة استثنائية أساسها المعاملة بالمثل ودفع الاعتداء. وحتى في هذه الحالة فقد حث على تحرير الرقاب إما بمبادلتهم بأسرى من المسلمين أو حتى بالمن عليهم بتركهم. فالإسلام في الوقت الذي فتح فيه منافذ الخروج من الرق سواء اختياريًا أو إجباريًا ضيق باب الدخول إليه مع النظرة الإنسانية للرقيق في إطار من الأخوة العالمية.

والأفريقيون كثيرًا ما يرددون قصة بلال العبد الحبشي الذي حرره أبو بكر الصديق ، والذي اصطفاه الرسول ليكون المؤذن للصلاة والذي كان من أقرب أصفياء الرسول. فالإسلام لم يحرره فقط ، بل رفع مكانته وأصبح رمزًا على مر التاريخ.

* * *

الخاتمة

أوضحت الدراسة أن المسيحية رغم أنها دخلت أفريقيا في القرن الأول الميلادي، إلا أنها ظلت أقل انتشارًا من الإسلام ومن الدين التقليدي. وعلى الرغم من أنها تتضمن القلة المتعلمة إلا أنها ما زالت تمثل حركة أقلية في معظم دول القارة. وجاء الانتشار الكبير والسريع لها في أفريقيا في القرن الماضي في ظل الجهود التبشيرية - التي قامت بها الدول الغربية وأنفقت عليها بسخاء - طمعًا في ثروات القارة وفي إطار الحظوة الاستعمارية.

وبرغم كل هذه الجهود ظلت المسيحية أقل انتشارًا في القارة من الإسلام نتيجة لعدة عوامل ترجع إلى مضمون تعاليم المسيحية نفسها في مواجهة المجتمع الأفريقي: من حيث صعوبة تفهم هذه التعاليم بالنسبة للأفريقي العادي، وفصلها بين الأمور الدنيوية والأمور الروحية، وأحكام الأحوال الشخصية. وكان لهذه التعاليم أبلغ الأثر في عدم إقبال الأفريقيين على المسيحية، وإقبالهم على الإسلام في مقابل ذلك لبساطة تعاليمه وواقعية أحكامه، فضلاً عن الربط بين المسيحية والاستعمار.

ومن الجدير بالذكر أن الدين التقليدي لا زال سائدًا خاصة في مناطق البانتو في وسط وجنوب أفريقيا إلى حد كبير ، وهي المناطق التي لم تستقطبها أي من المسيحية أو الإسلام وإن كانت هناك جهود جادة منظمة من جانب الأولى ، وتغلغل طبيعي زاحف من الشمال من جانب الإسلام. كما يلاحظ أن هناك بعض المحاولات لإحياء الدين التقليدي: ممن دخلوا في الإسلام والمسيحية على حد سواء. ومع أن البعض يرى أن الدين التقليدي الأفريقي يتلاشى، إلا أنه لا يزال يمارس بواسطة أفراد موجودين اليوم كدين لآبائهم وأجدادهم . حيث يمثل بالنسبة لهم رابطة بين الماضي والحاضر، وبين الحاضر والأبدي. وفي كل الأحوال هناك محاولة للحفاظ على الهوية الأفريقية.

وتجدر الإشارة في هذا الصدد إلى أن هناك قابلية للإسلام لعدة اعتبارات في ظل الدين التقليدي وتتمثل في التالي:

- أن المجتمعات التقليدية لم تعرف الفصل بين الأمور الدينية والزمنية أو الدنيوية. وبالتالي فهي تتفق في هذا مع أحد أسس الدولة في الإسلام، الذي يقوم على عدم الفصل بين الأمور الدينية والأمور الزمنية ، وحيث يعد الإسلام دينًا ودولة، كما تختلف تمامًا مع أهم أسس الفلسفة السياسية المسيحية التي تقوم على مبدأ ازدواج السلطتين.

- من أهم ما يميز ممارسة الدين الأفريقي أنه يعمل على أساس جماعي لا فردي سواء في تقبل المعتقدات في مجموعها أو في ممارسة شعائره واحتفالاته من قبل الجماعة. والدين الأفريقي جزء أساسي من طريقة حياة كل شعب في أفريقيا، وبما إنه ينتمي للشعب فإن أي عضو لا يستطيع أن يخرج كلية على دين جماعته أو شعبه أو يقف في وجهه. وحتى إذا دخل دينًا آخر يظل متمسكًا ببعض الأوجه المتوارثة فلا يهجر الثقافة كلية ،لأن في هذا خروجًا تامًا وقطعًا لعلاقته بجماعته. وحيث لا تعارض بين الدين الذي انتمى إليه ودينه الأصلي فلا مشكلة ؛ حيث يحتفظ بالكثير من

خلفيته الدينية والثقافية. أما إذا حدث تعارض فيظل الفرد في تجاذب بين جذوره وانتمائه الأصلي، ودينه الجديد. فيعمد إلى التوليف كوسيلة لتحقيق التوازن أو إلى هجر الدين الجديد والارتداد إلى دينه الأصلي واختيار دين آخر أكثر مرونة في تقبل الممارسات وعدم التعارض.

• وكثيرًا ما تدخل الجماعة - بأكملها - ممثلة في العائلة أو حتى العشيرة - في الدين السماوي بما إن النشاط الديني يمارس تقليديًا على أساس جماعي لا فردي. وكثيرًا ما ينقل أفرادها بعض أبعاد معتقداتهم التقليدية للدين الجديد. وبالتالي فكثيرًا ما تدخل القبيلة بأكملها في الإسلام بالذات على خلاف المسيحية التي تعني بتمسيح وتغيير قلب الفرد منفردًا ؛ حيث تعمل على أساس فردي لا جماعي.

• ومن الملاحظ أن الأفريقيين عادة ما ينجذبون حتى قبل دخول الإسلام إلى ممارسات الجماعات الصوفية في أفريقيا التي تكثر من حلقات الذكر والإنشاد التي تشد انتباه الأفريقي كشكل جماعي لممارسة بعض الشعائر الدينية كما يتفهمها الأفريقيون.

• ودخول الفرد في دين سماوي لا يعني استبعاده من الجماعة أو طرده من القبيلة، فلم تعرف المجتمعات التقليدية التعصب الديني.

• والأفريقيون مغرمون بالموسيقى والرقص، ويستخدمونهما في كافة أنشطة الحياة ، وهما موجودان في كل جماعة في أفريقيا. لذا من الطبيعي أن يُستخدما في الطقوس الدينية في أفريقيا، وكثيرًا ما يعبر الأفريقيون عن انطباعاتهم الدينية بالرقص ؛ الامر الذي يعتبره المبشرون المسيحيون من سمات الوثنية.

• وواحد من ركائز المعتقدات الدينية الأفريقية هو السحر؛ الأمر الذي وإن كان قد أسيء فهمه إلا أنه لا يخرج عن كونه محاولة للسيطرة على القوى الطبيعية والاستزادة من الخير وإبعاد الضرر عن النفس. وحيث إن السحر مذكور في القرآن فكثيرًا ما يلجأ الأفريقي إلى المشايخ أو "المرابو" لكتابة الأحجبة وغيرها؛ للسيطرة على القوى الغيبية تمشيًا مع المفاهيم التقليدية، ومحاولة الوقاية من السحر أو فكه. ومن الجدير بالذكر في هذا المجال ؛ أن الإسلام وإن اعترف بوجود السحر وورد في القرآن لفظ السحر ومشتقاته اثنان وستون مرة في اثنين وخمسين آية، إلا أن الإسلام قد وقف موقفًا حازمًا وواضحًا ضد السحر بحيث أكد على أنه من أعمال الشيطان: قال الله تعالى: ﴿ **وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر** ﴾ [البقرة: ١٠٢] . ولا يفلح القائمون به: ﴿ **إنما صنعوا كيد سٰحر ولا يفلح الساحر حيث أتى** ﴾ [طه: ٦٩] . بل الاستعاذة منهم على أنهم شر ويأتون الشر: ﴿ **قل أعوذ برب الفلق * من شر ما خلق * ومن شر غاسق إذا وقب * ومن شر النفاثات في العقد * ومن شر حاسد إذا حسد** ﴾ [الفلق١: ٥] [١٠]. كما أكد الرسول على ضرورة اجتناب السحر على أنه من الموبقات (المهلكات): عن أبي هريرة - رضي الله عنه - عن النبي ﷺأنه قال: "اجتنبوا السبع الموبقات. قالوا: يا رسول الله وما هي؟ قال: الشرك بالله، والسحر، وقتل النفس

التي حرم الله إلا بالحق، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، والتولي يوم الزحف، وقذف المحصنات المؤمنات الغافلات". ومن الواضح مما سبق مدى التغليظ في تحريم السحر وضرورة اجتنابه ؛ لأنه ذكر في قول الرسول ﷺ بعد أكبر الكبائر وهو الشرك بالله وقبل قتل النفس التي حرمها الله.

• كما أن جوهر الدين الأفريقي من حيث الإيمان بوجود خالق أعظم بصفاته وخصائصه المعتقد فيها، يتقارب مع جوهر الإسلام: دين الفطرة. فالوحدانية الصريحة أو الضمنية هي في مركز الدين الأفريقي ؛ مما يجعل مفهوم الوحدانية في الإسلام أقرب إلى الفهم والعقل ومن ثم التقبل.

وتبدو أهمية هذه الاعتبارات في أن الدين التقليدي هو دين الفطرة الذي يجعل تعاليم الإسلام أقرب إلى تفهم الأفريقي لها؛ مما أسهم مع غيره من العوامل في الانجذاب للدخول في الإسلام. وهو ما يؤدي إلى الزيادة المطردة في أعداد المسلمين في القارة بالمقارنة بأعداد المسيحيين. ومن هنا يمكن القول بأن القرن العشرين هو قرن الإسلام في أفريقيا.

فعلى الرغم ، من أن الدول الاستعمارية التي تقاسمت القارة الأفريقية لم يستقر لها قوام إلا بعد أن قضت على الزعمات السياسية الإسلامية والدول والممالك التي قامت على أساس من تلك الزعامات والمرجعية الإسلامية، إلا أنها لم تستطع على الرغم من كل الجهود التبشيرية ودعم النظم الاستعمارية الغربية لها أن تقضي على الإسلام أو تقف في وجه انتشاره السريع خلال القرن العشرين.

فلم ينته القرن العشرون إلا وأصبحت هناك دول تدخل صفة الإسلام ضمن اسمها وهي: جمهورية موريتانيا الإسلامية، وجمهورية جزر القمر الإسلامية، مع العديد من الدول ليس فقط في شمال القارة ، بل جنوب الصحراء - ومن ذلك مثلا السنغال وتشاد ومالي وغيرها - ممن تعتبر الإسلام الدين الرسمي للدولة، في الوقت الذي لا توجد به أية دولة أفريقية تعتبر المسيحية الدين الرسمي لها حتى إثيوبيا التي كانت الوحيدة في هذا الصدد تم إلغاء هذا النص رسميًا في دستورها الأخير قبل رحيل القرن، مع التسليم بأن المسلمين يمثلون الأكثرية بها. كما أن دول المؤتمر الإسلامي هي دول أفريقية. كما بدأ تطبيق الشريعة يأخذ طريقه إلى القارة، وإذا كانت السودان قد بدأته عام ١٩٨٣ فإن نيجيريا قامت بتطبيقه في ولايتها الشمالية وانتقل منها لجاراتها من الولايات.

فعلى الرغم من كل الصعوبات والمعوقات إلا أن الإسلام الذي وجد طريقه بقوة للقارة الأفريقية يبدو من المؤشرات المختلفة أنه سيمثل دين المستقبل فيها.

***

الهوامش:

١- تجدر الإشارة إلى أن النسبة المئوية للمسلمين في أفريقيا هي ٥١,٧%، وأن عدد المسلمين ٢٤١,٤٥٤,٠٠٠ من مجموع سكان أفريقيا البالغ ٤٦٦,٩٧٨,٥٠٠.

٢- وتعد اليهودية محدودة في أفريقيا من حيث العدد، وهي ليست دين دعوة عالمية ولا تقوم على الدعوة العالمية والتبشير للدخول بها.

٣- يلاحظ أن نسبة الـ ٨٩% الباقية لم تعرف تأثيرات مسيحية بالمرة، وإن معظم الجماهير مسيحيون بالاسم.

٤- من أهم الظواهر الجديرة بالدراسة عن المسيحية في أفريقيا هو تبلور الحركات الدينية التي أصبحت مستقلة عن أي كنيسة مسيحية أجنبية - عالمية - وهي تمثل فرقا أو طوائف دينية مسيحية متميزة. فكلمة كنيسة لا يقصد بها مجرد مكان للعبادة ولكنها تعني مذهب أو طائفة. وتمثل هذه الظاهرة محاولات أفرقة المسيحية، ويطلق عليها مسميات مختلفة مثل: "الكنائس الانفصالية" أو "الحركات الانشقاقية" أو الكنائس الإثيوبية" أو "الكنائس المتمردة" أو "الكنائس الصهيونية". ولكن أكثر الأوصاف دقة هو الذي يعبر عنها بالاستقلالية وهو الذي أصبح أكثر انتشارًا وأكثر تقبلاً من جانب الدارسين ومن جانب الأفريقيين أنفسهم.

٥- وهو **Jacobus Capiteir** الذي كان تابعًا لسيد هولندي أرسله للدراسة في جامعة "لايدن" بهولندا، حيث تخرج عام ١٧٤٢.

٦- من خطابه الوداعي قبل سفره كقنصل لبريطانيا. وكان لفنجستون تابعًا لجمعية لندن المرسلية (١٨٣١-١٨٥٧) وقد اخترق أفريقيا من الغرب إلى الشرق بجوار "نهر الزمبيزي" ثم عاد لبريطانيا ليروي ما رآه.

٧- وهذه الأسرار السبع هي: سر المعمودية، سر الميرون "المسحة المقدسة"، سر الافخارستيا (سر الشكر أو العشاء الرباني)، سر التوبة، سر مسحة المرضى (أو سر الزيت المقدس)، سر الزيجة، وسر الكهنوت (سر الدرجة أو الشرطونية).

٨- متفق عليه.

٩- في هذا المجال يلاحظ أن البربر قد ارتدوا عن الإسلام وعادوا إليه وفقًا لما ذكره ابن خلدون اثنى عشر مرة قبل أن يترسخ إسلامهم

١٠- ﴿ **النفاثات في العقد** ﴾ يقصد بها: السواحر التي تنفث (في العقد) التي تعقدها في الخيط تنفخ فيها بشيء تقوله من غير ريق.

من أهم المصادر:

أولاً: باللغة العربية :

- آدم عبد الله الألوري، **الإسلام في نيجيريا والشيخ عثمان بن فوديو الفلاني**، الطبعة الثانية، د.م.ن.، ١٣٩١هـ - ١٩٧١م.

- آدم عبد الله الألوري، **موجز تاريخ نيجيريا**، بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٥م.

- الإمام أبو زكريا يحيى بن شرف النووي الدمشقي، **رياض الصالحين**، عمان الأردن: المكتبة الاسلامية، الطبعة الثالثة، ١٤١٣هـ.

- **إنجيل متى**.

- أحمد محمد كاني، **الجهاد الاسلامي في غرب أفريقيا**، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٧م.

- البابا شنودة الثالث، **شريعة الزوجة الواحدة في المسيحية**، الطبعة الثانية، القاهرة: الكلية الإكليريكية للأقباط الأرثوذوكس، ١٩٧٨.

- بول شفارتزيناو، **دروس قرآنية للمسيحيين: مداخل إلى كتاب المسلمين المقدس**، ترجمة السيد محمد الشاهد، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠١م.

- **تفسير الجلالين**، قرآن كريم بتفسير الإمامين الجليلين العلامة جلال الدين المحلي، والشيخ جلال الدين السيوطي، القاهرة، شركة الشمرلي، ١٣٧٣هـ.

- جاك مندلسون، **الرب، الله وجوجو**. القاهرة: مكتبة النهضة العربية، ١٩٦٨م.

- جمال حمدان، **العالم الإسلامي المعاصر**، القاهرة: عالم الكتب، ١٩٧١م.

- حبيب جرجس، "مدير الكلية الإكليريكية للأقباط الارثوذكس سابقا" **أسرار الكنيسة السبعة**، الطبعة الخامسة، القاهرة، مكتبة المحبة، ١٩٧٩م.

- حسن إبراهيم حسن، **انتشار الإسلام في القارة الأفريقية** ، القاهرة: مكتبة النهضة، ١٩٦٤م.

- حسن كامل الملطاوي، **الصوفية في إلهامها**، القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، وزارة الأوقاف، جزنان ، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.

- حورية توفيق مجاهد، **الاستعمار كظاهرة عالمية: حول الاستعمار، والإمبريالية والتبعية**، القاهرة: عالم الكتب، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٥م.

- **رسالة بولس الرسول إلى أهل غلاطية**، الإصحاح الرابع.

- **سورة البقرة**.

- **سورة الحجرات**.

- **سورة الزخرف**.

- **سورة الفلق**.

- **سورة النحل.**
- **سورة طه**
- **سورة غافر.**
- سيد عبد المجيد بكر، **الأقليات المسلمة في أفريقيا** ، دعوة الحق، مكة المكرمة، رابطة العالم الإسلامي، الجزء الثاني، د.ت.
- سير توماس أرنولد، **الدعوة إلى الإسلام**، ترجمة حسن إبراهيم حسن، وعبد المجيد عابدين، وإسماعيل محمود النحراوي، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٧م.
- عبد الله عبد الرازق إبراهيم، **المسلمون والاستعمار الأوروبي لأفريقيا** ، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، رقم ١٣٩، ١٩٨٩م.
- علي مزروعي. **قضايا فكرية: أفريقية والإسلام والغرب**، ترجمة صبحي قنصوة وآخرين، سلسلة دراسات أفريقية، القاهرة: مركز دراسات المستقبل الأفريقي ، ١٩٩٨م.
- عمر سالم عمر بابكور ، **الإسلام والتحدي التنصيري في شرق أفريقيا** ، رسالة دكتوراة، مكة المكرمة: جامعة أم القرى، ١٤١٧هـ.
- **الفكر الصوفي: في ضوء الكتاب والسنة**، الطبعة الرابعة، القاهرة: دار الحرمين للطباعة، ١٤١٠ هـ - ١٩٨٩م.
- محمد البهي، **الإسلام والرق**، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٧٩م.
- محمد المبارك. "**الحج والتوعية الإسلامية**"، **استراتيجية العالم الإسلامي**، وزارة الحج والأوقاف، المملكة العربية السعودية، ذو الحجة ١٣٩١هـ / يناير ١٩٧٢م.
- محمد سيد طنطاوي، **الفقه الميسر**، الجزء الثاني، القاهرة: مكتبة الشروق، ٢٠٠٠م.
- محمد عبد الغني الأشقر، **تجار التوابل في مصر: في العصر المملوكي**، سلسلة تاريخ المصريين، العدد ١٣٧، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٩م.
- محمد عزت إسماعيل الطهطاوي، **النصرانية والإسلام: عالمية الإسلام ودوامه إلى قيام الساعة**، القاهرة: دار الأنصار، ١٩٧٧م.
- محمود شلتوت. **الإسلام عقيدة وشريعة**، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ١٩٩٧م.
- نظمي لوقا، **أنا والإسلام**، القاهرة: مكتبة غريب، ١٩٧٧م.
- يوسف القرضاوي، **مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية**، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٠م.

ثانياً: باللغة الإنجليزية:

1. **African Encyclopedia,** London: Oxford University Press, 1974.

2. Allan, J. D. (commentary), **The Evangelicals: An Illustrated History,** Exter, U.K: Paternoster Press, 1989.

3. Dammann, **Les Religions de L'Afrique.** Paris: Payot, 1978.

4. Fall, Mar, **Orientation de la Recherche sur L'Islam en Afrique Noire (1979 - 1982),** Travaux et Documents No. 10. Universite de Bordeaux I, Centre d'Etude d'Afrique Noire, Institut d'Etudes Politiques de Bordeaux, 1986.

5. Ferkiss, Victo C., **Africa's Search for Identity.** New York: Brazillr, 1966.

6. **Gaudeul, Jean- Marie,** Christian and Islamic Contributions towards Establishing Independent States in Africa South of the Sahara: Catholic Christianity in Sub - Saharan Africa in a Region Strongly Influenced by Islam, **Paris: Presence Africaine, 1973.**

7. Hebga, Meinard P., Emancipation d'Eglises sous Tutelle: Essai sur l'Ere Post-Missionaire, **Collection Culture et Religion.** Paris: Presence Africaine, 1976.

8. Hodjkin. Thomas. **Nationalism in Colonial Africa.** London: Oxford University Press, 1958.

9. Holas, B., **Le Separatisme Religieux en Afrique Noire,** Paris: P.U.F., 1965.

10. Idowu, Bolaji, **African Traditional Religion: A Definition,** London: SCM Press Ltd., 1977.

11. **L'Islam et le Christianisme en Afrique d'apres un Africain,** Journal des Missions Evangiliques, **63eme annee, Paris, 1988.**

12. Lewis, I. M. (ed.). **Islam in Tropical Africa,** 2nd edition, Bloomington & London: International African Institute & Judiowa University Press, 1980.

13. **Ma Mpolo. Masamba,** Community & Cure· The Therapeutics of the Traditional Religions & The Religion of the Prophets in Africa, **London: Europa Publications, 1976.**

14. Monteil, Vincent, **L'Islam Noir,** 3rd ed.. Paris. Le Seuil. 1981.

15. **Nimtz, August H. Jr.,** Islam and Politics in East Africa, **New York, Braziller, 1968.**

16. **Okullu, Henry,** The Contribution of African Christian Churches to the Independence of African States, **London: Oxford Uni. Press, 1970.**

17. Parrinder, Geoffery, **The Religions of Africa in Africa South of The Sahara,** London: Europa Publications, 1975.

18. **Peel, D. Y. & Charles C. Stuart (eds.),** Popular Islam: South of the Sahara, **London: Oxford Uni. Press, 1975.**

19. Radin, Paul, **Monotheism among Primitive Peoples,** London: Allen & Unwin, 1924.

20. Smith, Edwin W., **Knowing The African,** London: Lutterworth Press, 1946.

21. **Trimingham, Spencer,** A History of Islam in West Africa, **London: Oxford Uni. Press, 1962.**

22. ***Tshishiku, Tshibangu,*** Acceptance & Change of Christianity or the Impact of Christianity in Africa, **London: Europa Publications, 1980.**

***

الإسلام في أفريقيا :
من الإرث الاستعماري إلى تحديات العولمة

د. حمدى عبد الرحمن حسن

د. محمد عاشور مهدى

مقدمة :

يعد الإسلام أحد المكونات الرئيسية للموروث الحضاري الأفريقي. وقد حسبه "علـى مزروعـي" أحد أبعاد ثلاثة تشكل الميراث الثلاثي لأفريقيا . وعليه فإن التأكيد على الذات الحضاريـة الأفريقيـة يمثل خطوة واعية لوضع أفريقيا على طريق النهضة والتعامل الصحيح مـع واقـع ومتغيرات العـالم من حولها . أليست أفريقيا بحق كما وصفها مفكرنا الأشهر جمال حمدان هي: "جبهة زحـف الإسـلام واحتياطي توسعه في المستقبل"؟!(١)

وليس بخاف أن حال أفريقيا والمسلمين بها وإن كانت له خصوصية غير منكرة إلا أنه لا يخـالف المشكلات والعوائق التى تواجه المسلمين فى مناطق العـالم الأخـرى . يعنـى ذلـك أن أبعـاد التصـور الذى نطرحه فى هذا السياق لواقع أفريقيـا الإسـلامية عبـر قـرن مـن الزمـان لابـد وأن تشـتمل علـى العناصر الثلاثة التالية:

١ - **قضية التاريخ و التـأريخ** : إذ لا يخفـى أن إعـادة قـراءة التـاريخ الأفريقـى نظمـا و ثقافـات وطرائق حياة أمـر لازم لاستنهاض مكونـات أفريقيـا الحضاريـة، والتخلص مـن عمليـات التشـوية المستمرة التى تعرض لها . لقد دخـل الإسـلام أفريقيـا منـذ أربعـة عشـر قرنـا ، وإذا أخذنـا بتعريـف جغرافى معين يرفض انتهاء حدود أفريقيـا عنـد البحـر الأحمـر لأمكـن القـول بـأن الإسـلام ولـد فـى أفريقيا. وعلى أى الأحوال فقد دخل الإسلام أفريقيا حوالى عام (٦٠٠م) حينما هاجر نفر من مسـلمى مكة إلى الحبشة فرارًا بدينهم إلى أحضان ملك عادل.

وتشهد أفريقيا اليوم ونحن ندخل الألفية الثالثة من الميلاد أكبر عدد من المتحدثين باللغة العربية ، وإلى جانب ذلك فهى تمثل بحق دون سائر قارات الأرض الأخرى ، القارة المسلمة. وقـد كـان تأثير الإسلام على التطور الاجتماعي فى أفريقيا عظيمًا وملموسًا على الرغم من تجاهل ذلك فى دراسـات العالم الإسلامى . ولا يخفـى تـأثير الإسـلام علـى المجتمعـات الأفريقيـة فـى نواحـى اللغـة والعـادات والملبس والسلوك الاجتماعي والفنون والموسيقى والمعمار والفلسفة والأخلاق وما شـاكل ذلـك . ألـم تمثل المدن الإسلامية العريقة مثل: جاو ، وتمبكـو ، وكـانو ، وزرايـا ، و سـوكوتو مراكـز للتجـارة

ومنارات للتعليم . لقد كانت جامعة تمبكتو فى أوج عزها خلال القرن السادس عشر الميلادى تضم مائة وخمسين مدرسة ومكتبة ضخمة تضم العديد من المقتنيات العامة والخاصة.

لقد كان من أبرز علماء تمبكتو الشيخ "أحمد بابا" الذي ألف ما يربو على أربعين كتابًا باللغة العربية لا يزال بعضها مقروءًا حتى اليوم . وفى القرن الثامن عشر قدمت لنا تمبكتو أيضًا أحد أعلام الصوفية المعدودين وهو سيدي المختار الكونتي الذي قدم للمكتبة الإسلامية نحو ثلاثمائة مجلد. وعلى صعيد آخر أسهمت سوكوتو في أواخر القرن التاسع عشر بدور بارز في نهضة أفريقيا الإسلامية . فقد قام الشيخ عثمان بن فودي بتأسيس الخلافة الإسلامية في مدينة سوكوتو، كما أنه أسهم بتقديم نحو خمسين ومائة مؤلفٍ ومخطوط (٢).

إننا لا يمكن أن نفهم الواقع الراهن دون عودة إلى الجذور التاريخية. فمع مقدم الاستعمار الأوروبى بذلت محاولات منظمة لاجتثاث الأفريقي من جذوره وإبعاده عن تراثه تحت دعاوى متعددة منها الحداثة والتحضر وتجاوز التخلف وما شاكل ذلك.

وعلى الرغم من رحيل المستعمر بردائه العسكرى وتحقيق الاستقلال السياسى الذى نادى به "كوامى نكروما" فإن فترة ما بعد الاستقلال شهدت ترديًا واضحًا وصل إلى حد الانهيار فى كثير من الحالات حتى أضحت مشكلة الفهم بالنسبة للواقع الأفريقي تستعصي على كافة المقتربات والأطروحات النظرية التي قدمها النموذج المعرفي الغربي من أجل التفسير والتحليل.

واستنادًا إلى ذلك فإن هذا المكون التاريخي سوف تتم معالجته في هذا التصور من خلال العناصر الآتية:

(أ) خبرة ما قبل الاستعمار ولا سيما الممالك الإسلامية كتلك التي تأسست في غرب أفريقيا (غانا ومالي والصنغاى).

(ب) الاحتكاك الأوروبى بأفريقيا وغزوها عسكريًا وأثر نظم الإدارة الاستعمارية على المواريث الحضارية الأفريقية ولاسيما المناطق الإسلامية .

(ج) خبرة ما بعد الاستقلال وعلاقة الظاهرة الدينية بالظاهرة السياسية في الواقع الأفريقي. ويمكن في هذا السياق إبراز الرؤية المقارنة في إطار حركة الدولة والمجتمع والتاريخ .

٢- **قضية العوامل الدولية والخارجية** : حيث يتم التركيز على الدور الذي قامت به القوى الدولية المختلفة عبر مراحل زمنية طويلة من أجل التخلص من التراث الحضاري الأفريقي؛ وذلك عبر أساليب و أدوات متعددة يمكن أن نميز في إطارها بين مستويين:

المستوى الأول: وهو المستوى الرسمي حيث يبرز في هذا الخصوص دور القوى الاستعمارية

السابقة (فرنسا وبريطانيا و ايطاليا وبلجيكا و ألمانيا) بالإضافة إلى الولايات المتحدة الأمريكية .

<u>المستوى الثاني</u>: وهو المستوى غير الرسمي وفيه يتم تحليل دور المنظمات والجمعيات غير الحكومية ، والتى تقوم بدور رئيسى فى عمليات الإحصاء الثقافى للمجتمعات الأفريقية وتغيير طرائق حياتها ، ومن أمثله ذلك جمعيات التنصير والتبشير المختلفة ، ومجلس الكنائس العالمى.

٢- قضايا النظام الدولي الجديد ومدلولاتها في الخبرة الأفريقية المعاصرة . وهنا تطرح مجموعة من الإشكاليات مثل :

- العولمة في السياق الأفريقي.
- قضايا التحول الديموقراطي وحقوق الإنسان .
- قضايا الهوية الثقافية والنظام الأفريقي الأمثل .
- أبعاد العلاقة بين الداخلي والخارجي.

أضف، إلى ما سبق فإن دراسة واقع المسلمين في أفريقيا لا تخلو من صعوبات منهاجية وإجرائية. ولعل أبرز تلك الصعوبات ما يرتبط بتحديد نماذج الدراسة هل نتحدث عن مجتمعات إسلامية أو جاليات إسلامية أو ربما أقليات إسلامية إن صح التعبير ، وتحديد هذه النماذج يعتمد بدرجة كبيرة على المعيار العددى والإحصائى . وهو الأمر الذى يجعله محفوفًا بالمخاطر ؛ فالواقع الأفريقى يعانى من عدم دقة الإحصاءات السكانية وربما عدم توافرها فى كثير من الأحيان . وكذلك تغاير نسب السكان سواء بالزيادة أو النقصان فى الدول الأفريقية. ومن الناحية الإجرائية يمكن القول بأنه إذا زادت نسبة المسلمين عن ٥٠ % فى أى دولة أفريقية، اعتبرت دولة إسلامية حتى لو وقفت السلطات الحاكمة فى هذه الدولة من الدين موقف الحياد أو بمعنى آخر تبنت العلمانية . هذا التحديد الإجرائى للدولة الإسلامية فى أفريقيا يقودنا إلى وجود ثلاثة نماذج للظاهرة الإسلامية فى علاقتها بالسلطة الحاكمة فى الدول الأفريقية :

١- **النموذج الأول**: وهو يتمثل في وجود أغلبية مسلمة تعيش في ظل دولة إسلامية .

٢- **النموذج الثاني**: وهو يبرز عندما يكون المسلمون أغلبية في المجتمع بيد أن النخبة الحاكمة تأخذ بالمفهوم العلماني للدولة.

٣- **النموذج الثالث** : ويتمثل في وجود المسلمين كأقلية في الدول الأفريقية .

واستنادًا إلى المحددات الإجرائية والمنهاجية السابقة فإن هذا الجزء ينقسم إلى ثلاثة مطالب أساسية:

يدور أولها حول عوامل انتشار الإسلام وخريطته قبل مفهوم الاستعمار الأوروبي ثم يتناول بالتحليل والدراسة إشكاليات الإرث الاستعماري. أما المطلب الثاني فإن يدور حول البعد الدولي سواء على الصعيد الرسمي أو غير الرسمي وما يطرحه من تحديات ومعوقات أمام حركة الإسلام فى أفريقيا . ويدور المطلب الثالث حول تحديات الدولة القومية والدعوة الإسلامية ومخاطر العولمة ، وذلك على النحو التالى :

المطلب الأول: عوامل الانتشار وتحديات الاستعمار

أولاً : عوامل انتشار الإسلام فى أفريقيا:

ينبغى أن نؤكد منذ البداية أن الإسلام دخل أفريقيا منذ عهد النبوة، حينما هاجر بعض الصحابة إلى الحبشة، ومنذ ذلك العهد وعملية أسلحة أفريقيا متواصلة الحلقات حيث اشتملت على العديد من السبل والوسائل . و إذا توقفنا عند حدود المرحلة الأولى التى امتدت حتى بدايات الاحتكاك الأوروبى بأفريقيا ، ثم تكريس عملية التكالب الاستعمارى عليها بمقتضى مؤتمر برلين ١٨٨٤ ، ١٨٨٥ ، لاستطعنا أن نحدد العوامل الخمسة الآتية (٣) :

١- الفتح الإسلامى لشمال أفريقيا :حيث ترتب عليه تحول سكان الشمال الأفريقى إلى الإسلام . ومع ذلك فإن هذه الوسيلة لم تستخدم فى أفريقيا جنوب الصحراء . فانتشار " دعوة الإسلام فى أفريقيا لم تقم على القسر ، وإنما قامت على الإقناع الذى كان يقوم به دعاه متفرقون لا يملكون حولاً ولا طولا إلا إيمانهم العميق بدينهم ".

٢- العوامل الشخصية: ومنها ما قام به التجار المسلمون من دور واضح فى نشر الدعوة الإسلامية . فقد كانت الطرق التجارية الموصلة بين المراكز الإسلامية فى شمال القارة والبلاد الواقعة فيما وراء الصحراء هى المسالك الحقيقية التى انتقل من خلالها الإسلام إلى قلب أفريقية. وبالإضافة إلى التجارة فقد قام عدد من العلماء والفقهاء برحلات سياحية إلى أفريقيا حيث عرضوا علمهم على الأفارقة كافة، كما أنهم تعلموا اللغات الأفريقية وكتبوا بها .

٣- الهجرات : لعبت تحركات القبائل وهجراتها دورًا عظيمًا فى نشر الإسلام فى أفريقيا. ولعل أهم هذه الهجرات شأنًا هجرات القبائل العربية التى دخلت مصر فى أعقاب الفتح العربى لها واستقرت فى وادى النيل. وقد كان للهجرات التى تمت عبر الصحراء الأفريقية بين الشمال والجنوب دورٌ كبيرٌ فى نشر الإسلام. وقد كان قوام هذه الهجرات قبائل " البربر " سكان الشمال الذين تبنوا الإسلام منذ عهد مبكر. وعلى الرغم من أنهم كانوا يستوطنون الشمال فإن الكثيرين منهم قد أخلوا مكانهم للعرب الفاتحين ، واندفعوا هم صوب الجنوب حيث حملوا معهم دعوة الإسلام.

٤- طبيعة الدين الإسلامى : ونقصد بذلك ما يتسم به الدين الإسلامى من سمات جعلته قريبًا من أفئدة الأفارقة، بالإضافة إلى موقفه من بعض القضايا التى تهم الأفارقة كقضية الرق وكذلك نظام المعاملات والأحوال الشخصية ، فالإسلام دين سهل وواضح ليس فيه أسرار أو طقوس معقدة ، ولا يستدعى الأمر من المرء حتى يكون مسلمًا إلا أن يقول الشهادتين وبعدها يصبح مسلمًا له من الحقوق وعليه من الواجبات مثلما لإخوانه المسلمين. وقد ساعدت البيئة الثقافية والاجتماعية فى أفريقيا على انتشار الإسلام بالإضافة إلى عدم قدرة المسيحية على منافسة الإسلام فى هذا المجال .

٥- الطرق الصوفية : لقد لعبت هذه الطرق دورًا مهمًا فى جذب كثير من الأفارقة إلى الإسلام . فقد كان الشيخ ومريدوه ينزلون على القبيلة ويقيمون بها حلقات الذكر وينشدون الأناشيد والتراتيل الدينية والشيخ تكسوه حالة من وقار والمريدون يظهرون له أسمى آيات الطاعة والولاء ، يتلمسون منه البركة والدعوات الصالحات ؛ فتتوافد على الشيخ جموع الراغبين فى دخول الإسلام. ولعل من أبرز الطرق الصوفية التى لعبت دورًا مهمًا فى نشر الإسلام فى غرب أفريقيا، **الطريقة القادرية** التى تنسب إلى الشيخ عبد القادر الجيلانى ، **والطريقة التيجانية** التى تنسب إلى الفقية الجزائرى أبى العباس أحمد بن محمد بن المختار.

ثانيًا : خريطة انتشار الإسلام وظهور الممالك الإسلامية:

إن ظهور ممالك إسلامية مزدهرة ولاسيما فى غرب أفريقيا قد شكل وبحق أحد أبرز ملامح التطور السياسى والاجتماعى فى التاريخ الأفريقى الحديث والمعاصر . ونحن ندين بمعلوماتنا عن هذه الفتره للكتاب والرحالة العرب أمثال ابن حوقل والبكرى والمسعودى وابن بطوطة وغيرهم (٤).

١- إمبراطورية غانا:

تعد أول إمبراطورية أفريقية تتوفر عنها معلومات موثقة بفضل كتابات المعلمين العرب وفى مقدمتهم ابن حوقل والبكرى . لقد أنشأ شعب السونينكى دولة غانا القوية فى منطقة السافانا الواسعة بين السنغال والنيجر . وامتدت سيطرة غانا لتشمل الشعوب المجاورة . وطبقًا لكتاب تاريخ السودان الذى كتب فى تمبكتو حوالى عام (١٦٥٠م)، فإن غانا شهدت اثنين وعشرين ملكًا قبل فترة الحكم الإسلامى عام (٦٢٢) واثنين وعشرين ملكًا بعد دخول الإسلام.

وقد كتب اليعقوبى فى عام (٨٧٢ م) أن "ملك غانا هو ملك عظيم، وأن فى مملكته مناجم من الذهب، وأنه يخضع لحكمه عددٌ كبيرٌ من الممالك" منها ممالك سوداء فى الجنوب كممالك تكرور وسوسو، وفى الشرق بلاد دلتا النيجر الوسطى. ومنها كذلك إمارات والاتا وأوداغوست البربرية .

٢- إمبراطورية مالى :

وقد نشأت على يد الماندنجو ، وهى شعوب زنجية تقطن سهل مادنكا الواقع بين السنغال والنيجر. وعلى الرغم من أن النشأة التاريخية لدولة الماندنكا ترجع إلى قبيل عام ألف ميلادية فإن منسى موسى المعروف باسم موسى الأسود، يعد المؤسس الحقيقى لإمبراطورية مالى، حيث تمكن من إخضاع تمبكتو ، وامتد حكمه خلال الفترة من ١٣١٢ إلى ١٣٣٧م .

ومن أبرز إسهامات منسى موسى لتاريخ مالى تلك المكانة العالية والصيت الذائع الذى حققه فى العالم الاسلامى ، وربما يعزى ذلك أساسًا إلى رحلة الحج التى كان يقوم بها للأراضى المقدسة فى الحجاز خلال الفترة من ١٣٢٤-١٣٢٦. إذ أحيطت رحلته بمظاهر الفخامة والأبهة حيث كان يرافقه نحو ستين ألفًا من ندمانه وخدمه يلبسون أزهى الثياب ويحملون معهم ما يقدرون على حمله من الذهب. وكان الملك أنى غدا أو راح يضرب به المثل فى الجود والكرم .

وقد تمكن المؤرخ العربى والرحالة الكبير ابن بطوطة من زيارة مالى عام (١٥٣٢) حيث قدم وصفًا مستفيضًا عن حياة تلك الإمبراطورية التى كانت فى ذلك الوقت قد تجاوزت قمة مجدها وعزها.

ومثلما كان نظام الحكم فى إمبراطورية غانا فإن مالى كانت تخضع لحكم ملوك ينتمون لأسر حاكمة قوية ، وقد تمكن هؤلاء الملوك من حكم مختلف أرجاء الإمبراطورية التى أطلق عليها "الأقاليم" من خلال حكام محليين كانوا ينتمون بدورهم إلى أسر حاكمة مهمة فى مناطقهم الإقليمية . يعنى ذلك أن ملك مالى كان يقوم بتفويض سلطته للحكام فى الأقاليم المختلفة الذين يدينون له بالولاء والطاعة وهكذا تمكنت مالى من المحافظة على استقرارها ووحدتها ردحًا طويلاً من الزمان .

٣- إمبراطورية الصونغاى:

ربما كانت هذه الإمبراطورية أكثر إحكامًا من حيث تنظيمها السياسى مما كان عليه الحال فى عهد إمبراطورية مالى . وقد وصلت هذه الإمبراطورية عصرها الذهبى عام ١٤٩٣م عندما استولى على السلطة محمد تورودو الذى اتخذ لنفسه اسم الآسكيا محمد.

لقد كان هذا الإمبراطور تقيًا ورعًا حيث اتخذ إجراءات مشددة للحفاظ على الأخلاق العامة وتعاليم الإسلام . فكلف رجالاً أمناء بمهام العسس الليلى حيث كانوا يلقون القبض على كل رجل يتحدث ليلاً إلى امرأة لا تمت إليه بصلة رحم . كما أنه قام فى عام ١٤٩٦ برحلة حج شهيرة إلى الحجاز أعادت إلى الأذهان رحلات منسى موسى الشهيرة . وقد اشترى فى مكة بيوتًا خصصها لحجيج السودان . وحينما عاد إلى الوطن انهمك فى نشر الإسلام بين شعب الموسى ولعله من المفيد

أن نشير إلى المستوى الثقافي الراقي الذي وصلت إليه الصنغاي.

فقد ذكر ليون الأفريقي[*] إنه كان يوجد في تمبكتو عدة قضاة و أطباء وكهان كانوا يتقاضون رواتبهم من الملك الذي كان يرعى الأدب . وكان يباع فيها كثير من الكتب المخطوطة الآتية من بلاد البربر ، وكانت هذه التجارة تدر من الأرباح أكثر مما تدره أية تجارة أخرى".

ثالثا: إشكاليات الإرث الاستعماري:

لقد تدافعت القوى الاستعمارية الأوروبية جميعًا على أفريقيا بهدف تأسيس إمبراطورية استعمارية لكل منها . وهي العملية التي أطلق عليها في نهاية القرن التاسع عشر اسم التكالب الاستعماري على أفريقيا " The Scramble for Africa". ومع اختلاف النظم والسياسات الاستعمارية فإن ثمة مجموعة من الملامح العامة مثلت قاسمًا مشتركًا للحركة الاستعمارية في أفريقيا لعل من أبرزها [٥]:

١- أن جميع الدول الاستعمارية رفعت شعار الأبوية السياسية. أي أنها جاءت إلى أفريقيا بزعم تحقيق مهمة عالمية حضارية ، وهي نشر المدنية بين الأفارقة . ويبدو أن البعثات التبشيرية أسهمت بشكل بارز في تعضيد هذا الاعتقاد . لقد نشرت إحدى البعثات التبشيرية بيانًا حماسيًا لأعضائها في إحدى جرائد ساحل الذهب (غانا حاليًا) جاء فيه" إلى الأمام يا جنود المسيح حيث بلاد الكفر والوثنية، كتب الصلوات في جيوبكم ما هي إلا بنادق في أيديكم، خذوا البشرى السعيدة حيث أماكن التجارة، انشروا الإنجيل مع البندقية".

وحينما تحولت المحميات الأفريقية إلى مستعمرات فإن الدول الأوروبية لم تأخذ هذا الشعار النظري بمحمل الجد ، حيث أفصحت عن وجهها الحقيقي في استغلال ثروات وخيرات القارة الأفريقية. ويبدو أن فرنسا كانت أكثر الدول الأفريقية جدية في رفع هذا الشعار . ففي وقت مبكر من عام١٨٨٤، تم تأسيس الاليانس فرانسيز أو (التحالف الفرنسي) كأداة للهيمنة التعليمية الثقافية . وقد دعمته الحكومة الفرنسية . على أن الفرنسيين ركزوا في الواقع على انتقاء أقلية صغيرة من الأفارقة يمكن إخضاعها بالكامل لعملية الاستيعاب الثقافي كي تصبح مؤهلة لمساعدة فرنسا في إدارة المستعمرات الشاسعة التي تمتلكها في أفريقيا.

(*) هو جان ليون ١٤٨٣-١٥٥٤ . ولد في غرناطة ودرس في فاس وسافر في جميع أنحاء بلاد السودان إلى أن استقر بمصر . ثم في صقلية عام ١٥١٧ . ثم وقع في أسر أحد القراصنة الصقليين، فقدم إلى البابا ليون العاشر الذي جعله يعتنق المسيحية . وبعد أن أصبح أستاذاً في جامعة بولونيا، وانتهى به المطاف إلي تونس والعودة إلى الإسلام . ومن أبرز مؤلفاته وصف أفريقيا عام ١٥٢٦ ، وقد صدر في فرنسا عام ١٩٥٦ عن ميزون نوف.

٢- أن الحركة الاستعمارية فى أفريقيا واجهت . بعد انكشاف أهدافها الحقيقية مقاومة عنيفة من الأفارقة ، ففى غرب أفريقيا لم يتمكن الاحتلال الفرنسى من التوسع عبر جامبيا وكازامانس ، إلا بعد القضاء على مقاومة مامادو لامين درامى (١٨٨٥-١٨٨٧) . كما أن شعب " أبى" فى شرقى كوت ديفوار عبر عن مقاومته للاحتلال بشكل بطولى استمر نحو ٢٧ عامًا خلال الفترة من (١٨٩١-١٩١٨). وفى شرق أفريقيا اندلعت ثورة الماجى ماجى عام ١٨٩٠ . أضف إلى ذلك فإن شعوب السوزو والزولو قاومت بشكل بطولى كافة مظاهر الهيمنة الاستعمارية فى الجنوب الأفريقي خلال أعوام الثمانينيات من القرن التاسع عشر .

٣- لقد أفضت عملية التدافع الأوروبى على احتلال واستعمار أفريقيا إلى خلق ظاهرة الدولة الحديثة . إذ سعت الدول الأوروبية إلى وضع أسس السلطة الاستعمارية فأنشأت الهياكل الإدارية، والبنى الأساسية اللازمة لتحقيق هذا الغرض . وبالتالى فإن الدولة الأفريقية المعاصرة فى معظم الحالات هى نتاج استعمارى أى أن أساسها مصطنع ولا تعبر عن واقع اجتماعى واقتصادى وسياسى ، وفقًا لمفهوم الدولة القومية. فالإقليم وهو وعاء الدولة ليس إلا نتاج تحديد تعسفى من السلطة الاستعمارية فى إطار منظومة توازن القوى التى حكمت عملية تخاطف أفريقيا. كما أن مجتمع الدولة الأفريقية يموج بالعديد من الجماعات المتمايزة فى ثقافاتها ولغاتها وأديانها ومن ثم انتفت إرادة التعايش الجماعى فى سياق هذه الدولة المصطنعة ولذلك فإن ظاهرة الدولة الأفريقية التى أنشأها الاستعمار هى تعبير قانونى أكثر من كونها حقيقة واقعية واجتماعية .

٤- ارتبط بمحاولات الدولة الأوروبية الاستعمارية خلق الهياكل الإدارية والبنى الأساسية السابقة الإشارة إليها ظهور دول مصطنعة Artificial States ، وبحدود مصطنعة. فقد رسمت حدود المستعمرات على خرائط فى أوروبا بما يتمشى مع المصالح الاستعمارية ؛ وبالتالى فإنها لم تراع الظروف الطبيعية والاقتصادية والاجتماعية للمجتمعات الأفريقية ولذلك فإن مشكلات الحدود الأفريقية تعتبر من أبرز مواريث الحكم الاستعمارى .

٥- أدى الغزو الاستعمارى لأفريقيا إلى تنامى الروح الوطنية الأفريقية . فمنذ المراحل الأولى لغزو القارة عبرت روح المقاومة الوطنية الأفريقية عن نفسها دائمًا ودون انقطاع ، تحت أشكال مختلفة جانبها التوفيق أحيانًا ولفها غموض الرؤية أحيانًا أخرى. ولكنها بقيت متأججة حتى عاد لأفريقيا الاستقلال الذى فقدته . وبالتالى ليس صحيحًا ما رددته الأدبيات الاستعمارية من انعدام الشعور الوطنى لدى الأفارقة .

لكن السؤال المطروح ونحن فى هذا السياق التاريخى يرتبط بتأثير الاستعمار على الظاهرة

الإسلامية فى أفريقيا . نستطيع ومنذ البداية أن نشير إلى عدد من الملاحظات المهمة التى نجدها ضرورية للإجابة على مثل هذا التساؤل :

(١) إذا كان الإسلام فى جوهره بالنسبة للشعوب الأفريقية هو دين أفريقى انتشر بقوته الذاتية وخصائصه الدفينة ، وهو أكثر الأديان صلاحية واقترابًا من الواقع الأفريقى فإن المسيحية على الطرف الآخر مثلت الدين الاستعمارى ، فهى امتداد للغرب المتعصب صاحب مفاهيم الاستعلاء الحضارى . وعلى الرغم من التحديات التى تواجه الظاهرة الإسلامية فى أفريقيا غير العربية فإن الإسلام كجوهر لنظام حضارى ولمنظومة قيميه لا يزال بمقدوره أن يمارس دورًا مهمًا فى عملية النهضة والتطور للشعوب الأفريقية من خلال طرح أيديولوجية ملائمة تعبر عن الواقع المعاش للإنسان الأفريقى فى نهاية القرن العشرين .

(٢) القضية الأساسية فى أفريقيا غير العربية والمرتبطة بالإسلام ليست قاصرة فقط على عملية الإحياء الدينى من حيث العودة بالعقيدة إلى مرحلة النقاء الأول ولكنها تشتمل كذلك على عملية نشر الدعوة ، فالإسلام فى مواجهته للمسيحية والديانات التقليدية قد أثبت نجاحًا هائلاً من حيث التمسك به فى الوعى والضمير الأفريقى وربما يعزى ذلك إلى عدد من المتغيرات لعل من أبرزها :

- النظرة إلى الإسلام فى الإدراك الأفريقى على أنه ليس دينًا أجنبيًا وربما يرتبط ذلك بمسالك الدعوة إليه، كما أشرنا آنفا، حيث إن كبار الدعاة للدين الإسلامى هم من الأفارقة؛ الأمر الذى جعل من الإسلام فى أعين الأفارقة مجرد دعوة ذاتية وداخلية تنبع من تقاليد التعامل العقائدى الأفريقى.
- الإسلام وهو: دين الفطرة يتميز بالبساطة واليسر وعدم التعقيد. ومن هذه الناحية يعد الإسلام أكثر الأديان السماوية وضوحًا وسلاسة.
- اتفاق كثير من مبادئ الإسلام مع أسلوب الحياة التقليدية الأفريقية. ويمكن الإشارة فى هذا السياق إلى قضية تعدد الزوجات. يرتبط بذلك مرونة الإسلام وهو ما يتضح من قدرته على التطويع والتطبيع إزاء الواقع الأفريقى.
- تأكيد الإسلام على قيم العدالة والمساواة . إذ لا فضل لعربى على أعجمى ولا لأبيض على أسود إلا بالتقوى والعمل الصالح . ولا شك أن هذه القيم تتفق ومتطلبات الواقع الأفريقى .

(٣) إذا كانت مسالك الإسلام فى أفريقيا متعددة ومتشعبة حيث انتشر بفضل التجارة عبر الصحراء ، وتوغل بفضل الأفارقة أنفسهم ممن آمنوا بدعوته واتخذوه قاعدة لانتشارهم فإن سلسلة حروب الجهاد الاسلامى خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر والتى بدأها كل من ابراهيم موسى

والإمام إبراهيم سورى من غينيا ، وتضمنت كذلك فتوحات عثمان بن فودى من سوكوتو ، و الحاج عمر فى المنطقة الواقعة بين السنغال والنيجر ، ومحمد أحمد المهدى فى السودان ، ومحمد عبد الله حسن خلال العشرين عامًا الأولى من القرن العشرين فى الصومال، قد اكتسبت هذه الحروب أهميتها استنادًا إلى جانبين:

أولهما: أنها أدت إلى قيام دولة أفريقية إسلامية امتدت من المحيط الأطلسى حتى البحر الأحمر وتصدت بقوة للغزو الأوروبى وهو الأمر الذى شكل جذور المقاومة الوطنية للاستعمار فى أفريقيا . أما الجانب الثاني فيتمثل فى أنها طرحت ولاسيما فى شمال وغرب أفريقيا رؤى إصلاحية وتجديدية تهدف إلى تنقية الإسلام والعودة به إلى الأصول وبصفة خاصة من خلال الفقه المالكى وذلك فى مواجهة تأويلات الطرق الصوفية التى انتشرت على نطاق واسع فى المجتمعات الإسلامية الأفريقية . ويلاحظ أن هذه الطرق وعلى رأسها القادرية والتيجانية والمريدية مارست دورًا فاعلاً فى المجتمع الأفريقى سواء فيما يتعلق بمجال نشر الدعوة أو ممارسة دور سياسى نشط فى علاقتها بالسلطة الحاكمة.

(٤) إزاء انتشار الإسلام فى مواجهة الأديان التقليدية والمسيحية فى أفريقيا، خضع تحليل الظاهرة الإسلامية لعملية دعاية فى الكتابات الأوروبية المتخصصة حيث بدأ الحديث منذ نهاية القرن التاسع عشر عن ظاهرة الإسلام الأسود . فالكاتب الفرنسى فريلخ يؤكد على وجود إسلام أسود فى غاية التحيز يخالف كل الاختلاف إسلام البحر الأبيض المتوسط أو إسلام منطقة الشرق الأوسط، إنه إسلام خضع لعملية إعادة صياغة وتفكير فأضحى أكثر توافقا مع الخصائص النفسية للأجناس السوداء. وقد تجاوب بعض المفكرين الأفارقة مع تلك الأطروحات ومن هؤلاء السنغالى "ألبرت نجوما" الذى دفع بعدم وجود أى علاقة عربية أو شرقية مع إسلام أفريقيا الذى يستمد مصادره الحقيقية من التقاليد المحلية القديمة للأرض الأفريقية .

ومن جهة أخرى، سعت النخب الأفريقية الحاكمة فى الدول الأفريقية الإسلامية بعد الاستقلال إلى محاولة تحييد المتغير الدينى من خلال فرض دساتير علمانية تفصل بين الدين والدولة وتؤكد على حرية الأديان والمعتقدات الأفريقية . وفى دول يسودها الإسلام دأب حكامها على التأكيد على مبدأ التسامح الدينى فى المجتمعات الأفريقية . ولنضرب على ذلك مثلا السنغال حيث إن أغلب سكانها (نحو ٩٥%) من المسلمين فإن الرئيس الأول لها بعد الاستقلال طيلة عقدين كاملين ليوبولد سيدار سينجور كان مسيحيًا كاثوليكيًا ، بل الأكثر من ذلك فإن خليفته الرئيس عبده ضيوف وهو مسلم تزوج من امرأة مسيحية من طائفة الروم الكاثوليك.

*** نظم الإدارة الاستعمارية وآثارها على واقع الظاهرة الإسلامية:**

اختلفت نظم الإدارة الاستعمارية فى أفريقيا بشكل واضح ، ومن ثم تركت آثارًا متباينة . فقد أدرك البريطانيون والألمان بشكل عام أن مستعمراتهم تمثل وحدات كاملة ، ومن ثم تعاملوا مع كل منها بشكل منفصل . ومن جهة أخرى فإن الفرنسيين والبرتغاليين نظروا إلى مستعمراتهم على أنها تمثل جزءًا لا ينفصل عن الدولة الأم يعنى ذلك ببساطة شديدة أنها مجرد مقاطعات فيما وراء البحار لقد اتبعت فرنسا نظام الحكم المباشر الذى يعتمد على مركزية فرنسية واضحة فى إدارة مستعمراتها . وإلى جانب ذلك طبقت سياسة ثقافية استهدفت نشر قيم وتراث الثقافة الفرنسية . وقد بدأ تطبيق هذه السياسة فى بادئ الأمر طبقًا لمبدأ الاستيعاب Assimilation أو الفرنسة الجماعية وهى تقوم على فرض اللغة والحضارة والمفاهيم والمنظمات الفرنسية على الحياة الأفريقية حتى يصبح الأفارقة فرنسيين في كل شيء فيما خلا لون جلودهم .

يعنى ذلك اعتبار الأفارقة فى المستعمرات مواطنين فرنسيين لهم نفس الحقوق والواجبات . وبالفعل اعتبرت فرنسا كل الأفارقة الذين ولدوا فى سانت لويس وجورى والروفسك وداكار مواطنين فرنسيين.

بيد أن التجربة أثبتت فشل خطة الفرنسيين فى تحويل الأفارقة إلى فرنسيين (الفرنسة الجماعية) ، كما أظهرت كذلك فشل الفرنسيين فى حكم غرب أفريقيا الفرنسى كجزء من فرنسا . وعليه فسرعان ما تبنت فرنسا سياسة جديدة أطلق عليها اسم فرنسة النخبة أو المشاركة . وقوام هذه السياسة تدعيم أواصر التعاون بين الإدارة الاستعمارية الفرنسية وبعض الأفراد والهيئات المحلية؛ لخلق نخبة أفريقية مثقفة قادرة على قيادة مجتمعها وتصبح بمثابة الوسيط بين الرسالة الحضارية الفرنسية والشعب الأفريقى المتخلف.

وعلى الرغم من اختلاف السياسات الاستعمارية كما بينا ذلك سلفًا ، فإن المرحلة الاستعمارية التى خضعت لها لأفريقيا يمكن تقسيمها استنادًا إلى اعتبارات اقتصادية واجتماعية إلى ثلاث مراحل متشابكة ومترابطة ، وهى:

*** المرحلة الأولى :** والتى تغطى الفترة الممتدة من عملية تأسيس المستعمرات الأوروبية فى أفريقيا خلال العشرين عامًا الأخيرة من القرن التاسع عشر وحتى نشوب الحرب العالمية الأولى . وقد واجهت قوات المستعمر مقاومة عنيفة ولاسيما من جانب بعض زعماء الحركات الإسلامية فى غرب أفريقيا أمثال الحاج عمر الفوتى وساموري تورى ورابح بن الزبير .

* **المرحلة الثانية:** والتى تغطى الفترة ما بين الحربين العالميتين الأولى والثانية . فقد بدأت بتفكك الإمبراطورية الألمانية فى أفريقيا. وتقسيمها وفقاً لنظام الوصاية الذى أقرته عصبة الأمم بين بريطانيا وفرنسا وبلجيكا وجنوب أفريقيا . وقد اتسمت هذه المرحلة بتكريس الوجود الاستعمارى فى أفريقيا خدمة لمصالحة . حيث تم خلق البنية الأساسية اللازمة لتسهيل التجارة مع العالم الخارجى . ومع ذلك فإن فترة الكساد العالمى (١٩٢٩-١٩٣١) ، والمجهود الحربى الذى فرض على أفريقيا أدى إلى زيادة الأوضاع سوءًا فى المستعمرات الأفريقية . وعلى سبيل المثال فقد أدت المجاعات فى كانم والجابون والنيجر وفولتا العليا إلى وفاة خمسة عشر ألفًا فى عام ١٩٣١ .

وإذا انتقلنا إلى المرحلة الثالثة لوجدنا أن الحرب العالمية الثانية أظهرت أهمية المستعمرات الأفريقية كمصدر أساسى فى الحصول على المواد الخام . ومن ثم فإن هذه المرحلة اتسمت بنهب الثروات الأفريقية على نطاق واسع واستغلال أفريقيا اقتصاديًا لصالح الأوروبيين .

وأيًا كان الأمر فإنه على الرغم من وجود آثار عامة للنظم الإدارية الاستعمارية فى أفريقيا مثل: خلق مشكلة الحدود السياسية بين المستعمرات ، وربط أفريقيا بمنظومة علاقات الغرب ، وخلق نظم التفرقة العنصرية ، وانتهاك حقوق الإنسان الأفريقية، فإن النظم الاستعمارية المختلفة تركت مع ذلك آثارًا متباينة ، حتى إننا نستطيع أن نقارن بين خبرات متعددة كالفرنكفونية (الناطق بالفرنسية) والأنجلوفونية (الناطق بالإنجليزية) واللوزيفونية (الناطق بالبرتغالية).

إن فلسفة الاستعمار الفرنسى القائمة على التوحد من خلال الإدارة المباشرة والاستيعاب الثقافى أسهمت فى خلق رابطة انتماء وولاء لفرنسا فى مستعمراتها الأفريقية . ولذلك نجد أن المستعمرات الفرنسية باستثناء غينيا صوتت فى دستور ديجول لصالح البقاء فى الجامعة الفرنسية ، أى أنها كانت ضد الاستقلال عن فرنسا. وعلى صعيد آخر فقد أفضت السياسة البرجماتية البريطانية إلى ظهور النزعات الإقليمية والاثنية. كما أن إعطاء الاستعمار البريطانى تنازلات كبيرة لصالح المستوطنين البيض أثار مشكلات جمة فى حركة التحرير الوطنى الأفريقى ، ولنذكر فى هذا الصدد خبرة الماوماو فى كينيا ونظام التفرقة العنصرية فى جنوبى أفريقيا .

ولعل أخطر ما واجه الظاهرة الإسلامية فى أفريقيا من جراء السياسات الاستعمارية هو الآثار الثقافية . ففى تنجانيقا على سبيل المثال رفضت البعثات التبشيرية المسيحية استخدام اللغة السواحيلية فى المدارس على أساس أنها تحض على نشر القيم الإسلامية.

ويؤكد ذلك المعنى أن الإدارة الاستعمارية الألمانية حينما استخدمت فى البداية اللغة السواحيلية كلغة للتعامل التجارى الحكومى وحثت الأوروبيين على تعلمها احتجت البعثات التبشيرية فى أوغنده نجحت الحملات التبشيرية ضد السواحيلية على أساس نفس الاعتبارات . فأحد رجال الدين المسيحى

الأوغنديين رغم تأييده لفكرة وجود لغة واحدة تجمع شعوب أفريقيا الوسطى أصر علـى أن لا تكـون تلك اللغة هى السواحيلية يقول فى ذلك:

"إذا كان وجود لغة واحدة لأفريقيا الوسطى هو أمر مرغوب فيه بإخلاص بالغ، فإن الـرب حـرم أن تكون هذه اللغة هى السواحيلية. أهى الإنجليزية؟ نعم .. أما السواحيلية فلا فالأولى تعنـى الإنجيـل والمسيحية أما الثانية فتعنى الإسلام"[٦].

وفـى السـودان تمثلت السياسـات اللغويـة التـى تبنتـها الإدارة الاستعمارية فـى فـرض اللغـة الإنجليزية كلغة رسمية واستبعاد العربية مع تشجيع اللغات المحلية.

* * *

المطلب الثاني

مشكلات الدولة والدعوة في مرحلة الاستقلال

أولاً: مشكلات الدولة:

حملت مرحلة ما بعد الاستعمار مجموعة من التحديات ، مثَّل بعضها امتدادًا لمرحلة الاستعمار، وكان البعض الآخر نتاجًا لانتهاء مرحلة الاستعمار وطبيعة الكيانات السياسية الناجمة ، وطبيعة النخب السياسية الحاكمة وممارساتها.

ويكشف الجدول رقم (١) عن بعض تلك التحديات والمشكلات الخاصة.

جدول رقم (١)

واقع الظاهرة الإسلامية في أفريقيا

الدولة	المساحة كم٢	نسبة المسلمين %	عضوية المؤتمر الإسلامي	نسبة اتباع المعتقدات الأخرى %
الجزائر	٢٤٦٠٥٠٠	٩٩	عضو	١% مسيحيون
أنجولا	١٢٤٥٧٩٠	من ١ إلى ١٥	-	٥٣مسيحيون،٤٧ معتقدات تقليدية
بنين	١١٥٧٧٣	١٣ إلى ١٦	عضو	١٥ مسيحيون، ٧٠معتقدات تقليدية
بوتسوانا	٥٦٩٨٠٠ .	أقل من ١ إلى ٢٥	-	٥٠مسيحيون، ٥٠م تقليدية
بوركينافاسو	٢٧٤٥٤٠	٤٤إلى ٥٠	عضو	١٠مسيحيون، ٥٠م تقليدية
بوروندى	٢٨٤٩٠	أقل من ١ إلى ٢٥	-	٧٤مسيحيون ،٢٥م تقليدية
الكاميرون	٤٧٥٤٠٠	١٦ إلى ٢٢	عضو	٣٣مسيحيون ،٥١م تقليدية
الرأس الأخضر	٤٠٤٠	أقل من ١ إلى ١١	-	الباقي مسيحيون

الدولة	المساحة كم٢	نسبة المسلمين %	عضوية المؤتمر الإسلامي	نسبة اتباع المعتقدات الأخرى %
أفريقيا الوسطى	٦٢٢٦٧٨٠	٥ إلى ١٥	-	٥٠مسيحيون ،٣٥م تقليدية
تشاد	١٢٨٤٦٤٠	٥١	عضو	الباقى مسيحيون ومعتقدات تقليدية
جزر القمر	٢١٧٠	٨٦ إلى ٩٩	عضو	١٤مسيحيون
الكونغو	٣٤٩٦٥٠	٢	-	٥٠ مسيحيون ،٤٨م تقليدية
كوت ديفوار	٣٢٢٧٥٠	٢٠ إلى ٦٠	-	١٢مسيحيون ٢٥م تقليدية
جيبوتى	٢٣٠٠٠	٩٠ إلى ٩٥	عضو	٦مسيحيون
مصر	١٠٠٠٢٥٨	٩١ إلى ٩٤	عضو	٦-٩مسيحيون
غينيا الاستوائية	٢٨٠٥١	٣	-	٩٤مسيحيون ،٣م تقليدية
إثيوبيا	١١٧٨٤٥٠	٣٥ إلى ٤٠	-	٢٠م تقليدية
الجابون	٢٦٤١٨٠	أقل من ٢	عضو	٦٠مسيحيون ،٣٨م تقليدية
جامبيا	١٠٤٦٣	٨٥ إلى ٩٠	-	٩مسيحيون
غانا	٢٣٨٥٣٧	١٢ إلى ٣٠	-	٢٤مسيحيون ،٣٨م تقليدية
غينيا	٢٤٥٨٥٧	٧٠إلى ٩٠	عضو	٨مسيحيون ، ٢م تقليدية
غينيا بيساو	٣٦٢٦٠	٣٨	عضو	٥مسيحيون ،٦٥م تقليدية
كينيا	٥٨٢٧٥٠	٦ إلى ٣٥	-	مسيحيون ومعتقدات تقليدية
ليسوتو	٣٠٣٠٣	أقل من ١ إلى ٥	-	٨٠مسيحيون ٢٠٠م تقليدية
ليبريا	١١١٣٧٠	٢١ إلى ٣٠	-	١٠مسيحيون ،٧٥م تقليدية
ليبيا	١٧٥٨٦١٠	٩٨	عضو	٢مسيحيون
مدغشقر	٥٩٥٠٠٠	٢ إلى ٢٥	-	٤١مسيحيون ،٥٢م تقليدية
مالاوى	٩٥٠٥٣	١٠ إلى ٣٥	-	٧٥مسيحيون

الدولة	المساحة كم٢	نسبة المسلمين %	عضوية المؤتمر الإسلامي	نسبة اتباع المعتقدات الأخرى %
إريتريا	٩٣٦٧٩	٥٠	-	٥٠مسيحيون
مالي	١٢٠٤٣٥٠	٨٠إلى ٩٠	عضو	٩ م تقليدية
موريتانيا	١٠٨٥٢١٠	١٠٠	عضو	-
موريشيوس	١٨٥٦	١٧ إلى ٢٨	-	٥٢مسيحيون ،٢٠م أخرى
المغرب	٤٥٨٧٣٠	٩٩	عضو	١% مسيحيون و يهود
موزمبيق	٧٨٦٧٦٢	١٠ إلى ٢٥	عضو	٣٠ مسيحيون ،٦٠م تقليدية
ناميبيا	٨٢٣٦٢٠	أقل من ١	-	٨٠مسيحيون ،٢٠م تقليدية
النيجر	١٢٦٦٥١٠	٨٠ إلى ٨٨	عضو	٢٠مسيحيون وم تقليدية
نيجيريا	٩٢٤٦٣٠	٤٥ إلى ٥٠	عضو	٤٥مسيحيون ، ١٠م تقليدية
رواندا	٢٨٩٠٠	٩	-	٧٤ مسيحيون ،١٧م تقليدية
ساوتومي و برنسيب	٩٦٤	أقل من ١ إلى ٢١	-	٧٤مسيحيون ،٢٥م تقليدية
السنغال	١٩٦٨٤٠	٩٢	عضو	٢مسيحيون ،٦م تقليدية
سشيل	٤٥٥	١	-	المسيحية ومعتقدات أخرى
سيراليون	٧٢٣٢٦	٣٠ إلى ٦٠	عضو	١٠مسيحيون ،٣٠م تقليدية
الصومال	٦٣٧١٤٠	٩٩	عضو	١مسيحيون
جنوب أفريقيا	١٢٢٢٤٧٠	٢	-	٧٥مسيحيون ،٢٠م تقليدية
السودان	٢٥٠٤٥٣٠	٧٥_٧٢	عضو	٥مسيحيون وم تقليدية
سوازيلاند	١٧٣٦٤	أقل من ١ حتى ٥	-	
تنزانيا	٩٣٩٦٥٢	٣٠ إلى ٣٥	-	٤٥مسيحيون ،٢٠م تقليدية
توجو	٥٦٩٥٠	١٠ إلى ١٨		٢٠مسيحيون ،٧٠م تقليدية

الدولة	المساحة كم٢	نسبة المسلمين %	عضوية المؤتمر الإسلامي	نسبة اتباع المعتقدات الأخرى %
تونس	١٦٣٦١٠	٩٩	عضو	١مسيحيون
أوغندا	٢٣٥٦٩٠	٧ إلى ٤٠	عضو	٦٠مسيحيون ،١٨م تقليدية
الكنغو الديموقراطية	٢٣٤٣٩٥٠	٢ إلى ١٠	-	٧٠مسيحيون ،١٠م تقليدية
زامبيا	٧٥٢٦١٤	٢.٤	-	٧٥مسيحيون ،٢٥م تقليدية
زيمبابوى	٣٩١٠٩٠	أقل من ١	-	٧٥مسيحيون ،٢٥م تقليدية

المصدر: تم الاعتماد على المصادر التالية :

- T. Robert Famighetti (ed.). The World Almance, 1999 (New Jersey : World Aljmanic Books . 1999).
- Europa Publication: Affrica South of the Sahara (Europa Publication Limited , 29nd editing , 2000).
- John Esposito: Islamic Revivansim (Washington D.C. : Islamic Affairs Programs , 1985). p 8 :9.
- إدارة التوعية الإسلامية بوزارة الحج والأوقاف السعودية : " حول الأقليات الإسلامية فى أفريقيا"، فى الندوة العالمية للشباب الإسلامى : الأقليات المسلمة فى العالم : ظروفها المعاصرة ، آلامها وآمالها (الرياض : الندوة العالمية للشباب الإسلامى ، ١٩٨٦). ص ٩٠٢ : ٩٠٦ .
- خديجة النبراوى : تاريخ المسلمين فى أفريقيا ومشكلاتهم (القاهرة : النهار للطبع والنشر ، ١٩٩٨) ، ص ٤٢ : ٤٧ .
- د. سليمان خاطر : " أثر الضوابط الجغرافية فى انتشار الإسلام وتوزيع أقلياته " ، فى بحوث المؤتمر الجغرافى الإسلامي الأول (السعودية : وزارة التعليم العالى ، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، المجلد الرابع ، ١٤٠٤هـ ، ١٩٨٤م) ص ٦ :٧٠.

تكشف مطالعة الجدول رقم (١) ومصادره المثبتة عن مجموعة متنوعة من التحديات يتعلق بعضها بالبحث الأكاديمي في واقع المسلمين بالقارة ، ويتعلق البعض الآخر بمواريث الاستعمار . وذلك على التفصيل التالي :

أ- مشكلات البحث في واقع المسلمين:

تمثل مسألة تحديد نطاق انتشار الإسلام وتوزيع المسلمين في أفريقيا واحدة من أعقد المسائل وأكثرها حساسية في كثير من الأحيان ، وذلك انطلاقًا من أن الاستناد إلى المعيار العددي وتعددات السكان تواجه مشكلات تتمثل في عدم دقة الإحصاءات السكانية في معظم الأحيان ، وعدم توافرها في بعض البلدان الأفريقية ، أو عدم أخذ متغير الدين في الاعتبار عند إجراء التعداد ، اتساقًا مع العلمانية التي أخذت بها كثير من النظم السياسية الأفريقية عند الاستقلال كأداة لتجنب حساسيات البعد الديني و ما قد يحدثه من توترات على نحو ما تشير خبرة نيجيريا [٧].

وقد أسفرت العوامل سالفة الذكر متضافرة مع الخبرة الاستعمارية وما شهدته من ميل القوى الاستعمارية إلى التقليل من حجم وعدد المسلمين في المناطق الخاضعة ، عن تضارب الأرقام والإحصاءات فيما يتصل بتعداد المسلمين وتوزيعهم في معظم الدول الأفريقية على نحو ما يكشف العمود رقم (٣) من الجدول رقم (١) ، حيث تكاد نسبة المسلمين في كل دول القارة تكون موضع خلاف يصل في بعض الأحيان إلى تفاوتات صارخة في تقدير نسبة المسلمين على نحو ما تشير النسب الخاصة بدول مثل (أنجولا ، بوتسوانا ، بوروندى ، الرأس الأخضر ، أفريقيا الوسطى ، كوت ديفوار ، إثيوبيا ، غانا ، غينيا ، كينيا ، مدغشقر ، مالاوى ، موزمبيق ، ساوتومى وبرنسيب ، سيراليون ، أوغندا ، الكنغو الديموقراطية...).

ويرجع ذلك التفاوت في التقديرات في جانب منه إلى الفقر سالف الذكر في الإحصاءات الحيوية لدى كثير من دول القارة ، وتباين المصادر الأكاديمية في توجهاتها وأدواتها في حساب اتباع المعتقدات المختلفة[٨].

وفي ضوء ما سبق يصبح من الصعوبة بمكان الاعتماد على المعيار العددي في بيان الدول الإسلامية ، والذي يذهب أنصاره إلى اعتبار الدول التي يزيد تعداد سكانها عن ٥٠% دولاً إسلامية، والتي يقل تعداد المسلمين فيها عن ٥٠% دولاً غير إسلامية ، وفق المعايير الخاصة ببيان هوية الدولة . إلا أن تطبيق ذلك المعيار يؤدى إلى وجود نسبة ضئيلة من الدول الأفريقية التي تدخل في نطاق ذلك المعيار ، وتكاد تنحصر في مجموعة الدول العربية الأفريقية التي أعلنت دستوريًا عن إسلاميتها على اختلاف بينها فيما يتصل بدوافع ذلك الإعلان ومداه وتوقيته [٩]، ومن تلك البلدان التي تندرج في هذا الإطار مصر ، ليبيا ، تونس، الجزائر ، المغرب ، السودان ، موريتانيا ، الصومال ، جزر القمر ، ...

والجامع المشترك بين هذه الدول – باستثناء السودان – أن نسبة المسلمين بها تصل إلى أكثر من ٩٠% من السكان(١٠) ، الأمر الذى يفسر عدم تصاعد حدة الصراع حول ذلك التوجه الدستورى على نحو ما شهدت دول أخرى كالسودان ونيجيريا.

وبالنظر، إلى قصور المعيار الدستورى عن شمول وبيان الدول الإسلامية بالقارة فقد عزف الباحثون عن استخدامه كمعيار أساسى ، واعتباره معيارًا مساعدًا إلى جانب أحد المعيارين الآخرين وهما عدد المسلمين، والانضمام إلى منظمة المؤتمر الإسلامى الذى يمثل المعيار الثالث فى بيان الانتشار الإسلامى فى القارة.

وعلى الرغم من وضوح وانضباط معيار الانضمام إلى منظمة المؤتمر الإسلامى، فإنه لا يخلو بدوره من مشكلاته الخاصة التى من أهمها عدم شموله لنطاق انتشار الإسلام ، واستناده إلى إرادات النظم والحكومات ورغبتها فى الانضمام إلى المنظمة بصرف النظر عن حجم انتشار الإسلام وعدد المسلمين ، وأوضاعهم بالدولة العضو ، الأمر الذى يدلل عليه انضمام دولة مثل موزمبيق إلى المنظمة وعدم انضمام دول مثل إريتريا ، إثيوبيا ، تنزانيا على الرغم من أن نسبة المسلمين فى كل من الدول الثلاث على حدة تفوق نسبة المسلمين فى موزمبيق على أفضل التقديرات.

وذهب نفر من الباحثين إلى أن التعرف على عدد المسلمين ونسبتهم داخل كل دولة يظل أفضل المعايير عند دراسة أوضاع المسلمين وواقعهم على أن يتم التركيز على طبيعة ثقل وفاعلية المسلمين داخل الدول التى يوجدون فيها ، وطبيعة علاقتهم بالنظم الحاكمة ومؤسساتها على الأصعدة السياسية والاقتصادية والاجتماعية . وانعكاسات ذلك كله على واقع المسلمين وفاعليتهم فى مجتمعاتهم ، وفى هذا الصدد يمكن التمييز بين نماذج ثلاثة عامة بشأن الدول الأفريقية(١١):

النموذج الأول : ويتمثل فى وجود أغلبية مسلمة تعيش فى ظل دولة إسلامية تعلن - ولو ظاهريًا- أنها تستمد وجودها وشرعيتها من الإسلام .

وتقدم الدول الأفريقية العربية أمثله واضحة على هذا النموذج ، وإن اختلفت خصائص وغايات كل دولة وتطبيقاتها للنموذج فى هذا الصدد باختلاف الميراث التاريخى والواقع الاقتصادى الاجتماعى للدولة . وإن اتفقت جميعها – باستثناءات طفيفة ولفترات محدودة – على حظر العمل السياسى الإسلامى ، مع تضييق فضاء العمل الاجتماعى والاقتصادى أمام نشطاء الحركات الإسلامية.

النموذج الثانى : وفيه يكون المسلمون أغلبية من حيث العدد ، إلا أن النخبة الحاكمة تنص فى دستور البلاد على علمانية الدولة ، بمعنى إعلان النظام السياسى حياده تجاه الظاهرة الدينية ، الأمر الذى يعد فى جانب منه أحد مواريث الاستعمار وترتيبات القوى الاستعمارية بشأن استقلال الدول

الأفريقية حيث حرصت القوى الغربية على تسليم السلطة للقوى الوطنية العلمانية والنخب السياسية الموالية ، على الرغم من الدور الجهادى والنضالى للعديد من القوى الإسلامية فى العديد من حركات التحرير على نحو ما تشهد به خبرة دول ساحل الصحراء (تشاد – النيجر – مالى ...) وكذلك السنغال وغينيا ، وإريتريا .

النموذج الثالث : ويتمثل فى وجود المسلمين كأقلية ، على تفاوت فى ثقل وفاعلية تلك الأقليات الإسلامية حجمًا وكيفًا على نحو ما تشهد خبرة معظم الدول الأفريقية غير الإسلامية بالمعيار العددى، وفى هذا الصدد تمثل خبرة المسلمين فى كل من جنوب أفريقيا وبوتسوانا حيث أدى الثقل الاقتصادى للأقلية الإسلامية فى الدولتين متضافرًا مع التركز الإقليمى لها إلى فاعلية سياسية للمسلمين تمثلت فى تولى البعض منهم مناصب سياسية محلية. وعلى المستوى الوطنى بنسبة تزيد عن نسبة المسلمين فى المجتمع، وهو الأمر الذى مثل إنجازًا للأقلية الإسلامية فى هاتين الدولتين ، وطرح تحديًا فيما يتصل بطبيعة علاقة المسلمين بغيرهم من الجماعات الأخرى بالمجتمع على نحو ما سيرد البيان [١٢]. ومن الأمثلة الدالة فى مقام الحديث عن الأقليات الإسلامية الأقلية الإسلامية فى رواندا التى استطاعت أن تنأى بنفسها كطرف محايد عن الصراع الإثنى بين جماعتى الهوتو والتوتسى فى البلاد ، وذلك بفضل عدم تورط مسلمى رواندا فى أعمال القتل التى شهدتها البلاد ، الأمر الذى جعل المناطق الإسلامية بالبلاد مناطق آمنه نسبيًا مقارنة بغيرها من أقاليم البلاد.

ب-المشكلات الناجمة عن مواريث الاستعمار

أسفرت الحقبة الاستعمارية عن مجموعة من المشكلات الهيكلية للدول الأفريقية بصفة عامة ، والإسلامية منها بصفة خاصة ، ويمكن تلخيص أهم مظاهر تلك المشكلات فى :

١- تعدد الدول وعدم اتساقها الحدودي[١٣]:

على العكس من سياسات المرحلة الاستعمارية التى شهدت بعض محاولات ضم عدد من الوحدات الأفريقية فى صورة اتحادات أكبر تابعة للدولة الاستعمارية ، شهدت مرحلة التحرير والاستقلال العديد من عمليات التجزئة والتفتيت ، كان للمناطق الإسلامية النصيب الأكبر من عملية التجزئة.

وتمثل الإمبراطورية الفرنسية فى غرب أفريقيا النموذج الواضح لعملية التفتيت والتجزئة ، حيث أسفر تحلل هذا الجزء من الإمبراطورية عن قيام ١٣ دولة أفريقية هى : السنغال – موريتانيا – غينيا – السودان الفرنسى (مالى حاليًا) - ساحل العاج – فولتا العليا (بوركينافاسو حاليًا) – داهومى (بنين حاليًا) – النيجر. والتى كانت فى مجموعها تمثل ما كان يعرف بأفريقيا الغربية ، مضافًا إليها الدول الأر ع تشاد- الكنغو برازفيل – الجابون – أوبنجى شارى (أفريقيا الوسطى حاليًا) ، التى

كانت تكون ما يعرف بأفريقيا الفرنسية الاستوائية ، فضلاً عن استقلال الجزء الذى اختصت به فرنسا من مستعمرة توجولاند الألمانية، تحت مسمى دولة توجو(١٤).

ويمكن القول: إنه ليس هناك رقعة مماثلة فى المساحة بها هذا العدد الكبير من الوحدات السياسية التى تفتقر فى معظمها إلى مقومات الدولة ، سواء من حيث المساحة أو الكثافة السكانية والموارد (١٥). وإن كانت تجدر الإشارة إلى أن عدداً مماثلاً من الدول يكاد يتقاسم كل من منطقة حوض النيل (مصر – السودان – رواندا – بوروندى – أوغندا – إثيوبيا- اريتريا – الكنغو الديموقراطية – كينيا – تنزانيا).

وكذا حوض نهر النيجر (الكاميرون – نيجيريا – بنين – توجو – بوركينافاسو- غانا – ساحل العاج – ليبيريا – سيراليون – غينيا – غينيا بيساو- جامبيا). ولقد جاءت حدود معظم الدول الأفريقية الإسلامية عند الاستقلال بعيدة عن الاتساق اللازم للوفاء بمقتضيات الدولة الاستراتيجية على الأصعدة المختلفة (اقتصاديًا – اجتماعيًا – أمنيًا ...).

فبالنظر، إلى الخريطة يتضح أن معظم الدول الأفريقية الإسلامية فى الجزء الشرقى والجنوبى من القارة تميل إلى أن تأخذ محورًا طوليًا ، وهو ما يتضح فى دول مثل السودان ، الصومال ، أوغندا ، موزمبيق ، بينما تميل أغلب الوحدات فى النصف الشمالى إلى الاستعراض كما هو الملاحظ فى ليبيا – النيجر – أفريقيا الوسطى – مالى – بوركينافاسو – غينيا ، وعلى جانب آخر توجد دول عبارة عن شرائح متعامدة على الساحل من ذلك بنين وتوجو وغانا .

ولعله مما يوضح ظاهرة عدم الاتساق الجغرافى للدول الأفريقية ومثالبها أن دولة مالى يقترب شكلها من "رباط العنق" الأمر الذى يجعلها تختنق فى الوسط على نحو يكاد يترك على الجانبين كتلتين شبه منفصلتين يسهل – نظريًا – فصلهما عن بعضهما البعض . وبالمثل تقدم الصومال مثالاً آخر ، حيث تتخذ حدودها شكل رقم V فهى مفرطة الطول شديدة الضيق، الأمر الذى يضعف التماسك الداخلى ويعطى ميزة استراتيجية للعدو الخارجى لاسيما فى ظل تعمق مثلث هرر والاوجادين الواقع تحت سيطرة إثيوبيا فى قلب الصومال كأسفين يسهل من خلاله شطر الصومال ، كما أن دولة موزمبيق هى الأخرى يمكن القول إن لها طولاً وضيقة العرض على نحو يمثل تكرارًا لعنصر الضعف سالف الذكر عن إمكانية شطرها من جانب دول الجوار(١٦) وتقدم حدود السنغال - جامبيا نموذجًا آخر لمظاهر عدم الاتساق الحدودى التى ورثتها الدول الأفريقية عن الاستعمار ، حيث تمتد جامبيا من الشرق إلى الغرب حول الجزء الصالح للملاحة من نهر جامبيا لمسافة ٣٠٠ ميل على شكل أصبع ضيق لا يزيد اتساعه من الشمال إلى الجنوب عن سبعة أميال بمساحة إجمالية

أربعة آلاف ميل مربع فقط للدولة كلها التى تقع فى قلب جمهورية السنغال وتشطرها إلى شطرين شمالى وجنوبى[١٧].

٢- ظاهرة الدول الحبيسة [١٨]:

تعتبر تلك الظاهرة أحد الملامح الأساسية المميزة لقارة أفريقيا التى تستأثر بنحو ١٥ دولة حبيسة أى ما يزيد عن ربع عدد دول القارة، وهى (مالى – النيجر – بوركينافاسو – تشاد – أفريقيا الوسطى - أوغندا - زامبيا – زيمبابوى – مالاوى – بتسوانا – ليسوتو – سوازيلاند- رواندا – بوروندى – إثيوبيا) والجدير بالنظر – بعيدًا عن عقلية المؤامرة – أن معظم الدول الحبيسة إما دول أفريقية ذات غالبية إسلامية و مجاورة لدول ساحلية ذات أقليات إسلامية كبيرة مثال (مالى – النيجر – بوركينافاسو – تشاد – إثيوبيا – أوغندا) أو دول أفريقية ذات أقليات إسلامية ضئيلة ، تجاور دولًا ذات وجود إسلامى فاعل (مالاوى ، زيمبابوى ، زامبيا).

فلا يخفى أن استقلال المستعمرات الفرنسية فى إطار الوحدتين الرئيسيتين للمستعمرات الفرنسية (المستعمرات الفرنسية الغربية ، المستعمرات الفرنسية الاستوائية) كان يعنى بالضرورة امتداد النطاق الإسلامى بفعل التنقل السكانى إلى جل بقاع القارة واختراق حاجز النطاق الاستوائى . الأمر الذى لم يحظ بعد بالدراسة الواجبة فيما يتصل بأثر الدولة الحبيسة فى حجب انسياح الظاهرة الإسلامية فى القارة ، لاسيما فى ظل ما أسفر عنه التقسيم السياسى الاستعمارى للقارة من تمزيق للكيانات الاجتماعية بتشكيلاتها المختلفة (جماعات اثنية ، عرقية ، قبائل ...) بين أكثر من دولة أفريقية[١٩].

بينما يرتكز الوجود المسيحى فى المنطقة الهضبية منها ، وفى الجنوب يتركز الوجود الإسلامى فى جنوب أفريقيا فى بعض المناطق الساحلية لاسيما فى منطقة الكيب ومقاطعة كوازولوناتال [٢٠] ، وتعرف شرق أفريقيا أيضًا ظاهرة التركز الساحلى للمسلمين على نحو ما تشير خبره كل من كينيا وتنزانيا ، وموزمبيق فى الجنوب الشرقى[٢١].

وعلى الرغم من أن ظاهرة التركز الساحلى للمسلمين فى كثير من الدول تعود إلى عوامل تاريخية تتعلق بالطبيعة التجارية للمسلمين الأوائل فى هذه البلدان، فإن الممارسات الاستعمارية قد حرصت على الحد من ظاهرة الامتداد الإسلامى إلى داخل البلاد فى تلك المناطق ، وقامت بالفصل الفعلى عبر المراسيم الإدارية والقوانين بين المناطق الإسلامية وغيرها من المناطق فى بعض الوحدات والمستعمرات الخاضعة على نحو ما تشير خبرة كل من السودان ونيجيريا ،...

وإذا كانت ظاهرة التركز الإقليمى للمسلمين تسمح لهم فى كثير من الأحيان بتشكيل كتلة تصويتية يعتد بها فى الانتخابات المختلفة ، فإنها من ناحية أخرى ترسخ ظاهرة الفصل الاستعمارى

سالفة الذكر وتعمق الفجوة بين المسلمين وغيرهم من مواطنى البلاد الأمر الذى كانت – ومازالت – تداعيات سلبية على نحو ما تكشف الدعوات المتصاعدة من آن إلى آخر فى بعض البلدان الأفريقية؛ للتخلص من الأقليات الإسلامية ومصادرة أملاكها باعتبارهم ليسوا من أهل البلاد الأصليين . وهو أمر يرجع فى جانب منه لبعض الممارسات الانعزالية والاستعلائية من جانب بعض أبناء الجاليات الإسلامية لاسيما فى غرب أفريقيا وشرقها ، ويرجع للممارسات القهرية ضد المسلمين على نحو ما تشهد خبرة الاورومو ، الصوماليين فى إثيوبيا ، ومسلمى إريتريا ، وليبيريا وسيراليون[٢٢]...

٤- تكريس التبعية والتخلف:

وتتبدى علاقة القوى الاستعمارية بتلك الظاهرة فى العديد من الملامح والممارسات . فعلى الصعيد الاقتصادى رسخت القوى الاستعمارية علاقات التبعية الاقتصادية بمستعمراتها السابقة عبر مجموعة من الممارسات ، أبرزها ربط البنية الأساسية وشبكة المواصلات والاتصالات بالدولة المستعمرة ، ومستلزمات الانتاج الزراعى والصناعات الأولية التى تقوم الدولة التابعة بتصديرها إلى الدولة الأم مقابل اعتماد شبه تام من الأولى على الأخيرة فى سد احتياجاتها من الآلات والأدوات الصناعية والخبرات الفنية فى المجالات المختلفة فضلاً عن ارتباط عملات الكثير من الدول الأفريقية بعملة الدولة المستعمرة على نحو ما تشير خبرة غرب أفريقيا .

وعلى الصعيد الاجتماعى والثقافى، استطاعت القوى الاستعمارية خلق نخب ثقافية واجتماعية مرتبطة بالثقافة الغربية عبر السياسات التعليمية والبعثات التبشيرية علاوة على النخب الاقتصادية المصلحية ؛ الأمر الذى أسفر عن؛ ازدواجية ثقافية فى معظم الدول الأفريقية الإسلامية ما بين نخب حاملة للثقافة الغربية وعلومها ، وهى نخب علمانية فى معظمها ، وجماهير متمسكة بالثقافة التقليدية مع شعور بالنقص لافتقارها للمهارات والخبرات المتوافرة لدى المتغربين من أبناء جلدتهم[٢٣].

وعلى الصعيد السياسى ، وفى ضوء الواقع الاقتصادى الاجتماعى سالف الذكر ، عمدت القوى الاستعمارية إلى تسليم السلطة عند رحيلها إلى الجماعات الموالية لها ، خاصة فى الحالات التى تم فيها الاستقلال بغير كفاح مسلح ويفسر ذلك عدم استناد العديد من دساتير الدول الأفريقية الإسلامية وقوانينها إلى المبادئ الإسلامية ، والأكثر من ذلك قبول دول ذات أغلبية إسلامية كالسنغال ، كوت ديفوار ، سيراليون ، حكم رؤساء مسيحيين تعاونهم نخب تلقت تعليمها على يد الإرساليات المسيحية، فى ظل حقيقة دعم القوى الغربية بعامة لهذا التوجه[٢٤].

ج- المشكلات الناجمة عن ممارسات النظم الأفريقية:

مع استقلال الدول الأفريقية أعلنت النخب الحاكمة الجديدة عن أهداف رئيسية تعهدت بتحقيقها تعلقت في مجملها بعملية بناء "الأمة" بالمفهوم الوطني وفي إطار الرقعة الجغرافية التي استحوذت عليها النخبة الحاكمة وليس بالمفهوم الإسلامي ولا القومي الغربي ، و"عملية التنمية" (٢٥).

وقد اعتمدت الدول الأفريقية في سعيها لتحقيق هذين الهدفين على عدد من السياسات والأبنية تفاوتت فيما بينها ما بين الحكم المركزي السلطوي واللامركزية ، إلا أن الجامع المشترك بين كافة تلك السياسات والممارسات هو أنها جميعًا استمدت من خبرة المجتمعات الغربية بشقيها الرأسمالي والاشتراكي وفق الخبرة التاريخية والتحالفات والارتباطات الدولية .

وعبر أربعين عامًا من الممارسات القائمة على التطبيقات المشوهة للخبرات والنماذج الغربية في المجتمعات الإسلامية الأفريقية ، لازم الفشل كافة التجارب الأفريقية بعامة والإسلامية، بخاصة الساعية لتحقيق الأهداف سالفة البيان في ظل ما سلف بيانه من عيوب هيكلية في تكوين ونشأة الكثير من الدول الأفريقية وافتقارها إلى الحدود الدنيا من المتطلبات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية اللازمة لقيام الدولة(٢٦). حيث أدى تمسك الدول الأفريقية بكيانها ووجودها الهش استنادًا وارتكانًا إلى الدعم والرعاية الخارجية إلى تفويت فرصة إقامة كيان جامع للدول الأفريقية الإسلامية بالقارة ، حيث لم يكن مثل هذا الطرح قائمًا لدى العديد من النخب الحاكمة في الدول الإسلامية بعامة و الأفريقية بخاصة.

وقد أدى غياب – أو تغييب – المفهوم الجامع للأمة الإسلامية والتمسك بفكرة السيادة إلى بروز مشكلات حادة في النطاق الإسلامي من القارة تمثلت في العديد من الصراعات الحدودية التي شهدتها البلدان الأفريقية الإسلامية ، حيث يلاحظ المرء أن مناطق التماس بين الدول الأفريقية الإسلامية شمال وجنوب الصحراء كانت أكثر مناطق النزاعات الحدودية على نحو ما تشهد خبرة نزاعات كل من (الجزائر – تونس) (الجزائر – المغرب) (المغرب – موريتانيا) (مصر – السودان) (موريتانيا – السنغال) (مالي – بوركينافاسو) (ليبيا – تشاد) (توجو – غانا) (الكاميرون – نيجيريا) ، (مالاوي – تنزانيا) ، (مالي – موريتانيا) ، (النيجر - بنين) ، (الصومال – إثيوبيا) (الصومال - كينيا) ، (السودان – كينيا) ، (السودان – أوغندا) والملاحظ أن معظم تلك الصراعات كان أحد أطرافها دولة أفريقية إسلامية بأي من المعايير سالفة البيان ، الأكثر من ذلك أن كثيرًا منها دارت بين دولة أفريقية عربية وأخرى غير عربية ، الأمر الذي يشير من طرف خفي إلى أثر تلك الحدود الموروثة عن الاستعمار متضافرًا مع ممارسات النخب الحاكمة في تعميق هوة الخلاف بين الشعوب الإسلامية الأفريقية والعربية(٢٧).

وعلى صعيد التنمية فإنه على الرغم من الخطط الطموحة بشأن الاقتصاد الوطني للدول الأفريقية بعامة و الإسلامية منها بخاصة ، إلا أنه سرعان ما تبين فشل تلك التوقعات والمبالغة في الطموحات حيث تكشف مؤشرات التنمية البشرية عن تدني الأوضاع الاقتصادية الاجتماعية لمعظم الدول الأفريقية الإسلامية لاسيما تلك الواقعة جنوب الصحراء ، والتي تكاد جميعها تقع في فئة الدول الأقل دخلاً والأكثر فقرًا في العالم . فمن بين ٢٥ دولة أفريقية عضو في منظمة المؤتمر الإسلامي

هناك ١٢ دولة تقع بين أكثر الدول تخلفًا فى العالم وهى (بنين ، بوركينافاسو ، تشاد ، جزر القمر ، غينيا، غينيا بيساو ، مالى ، سيراليون ، الصومال ، السودان ، أوغندا ، جامبيا،...) بينما تقع بقية الدول فى قائمة الدول منخفضة ومتوسطة الدخل[٢٨].

ولا يختلف الأمر كثيرًا عند الأخذ بمؤشرات دليل التنمية البشرية الصادر عن الأمم المتحدة والذى يقوم على أساس ترتيب الدول تنازليًا وفق مجموعة من المؤشرات التى تعكس (درجة التعليم، متوسط الدخل ، العمر المتوقع ، معدلات وفيات الأطفال ، الرعاية الصحية...)، حيث تأتى معظم الدول الأفريقية الإسلامية جنوب الصحراء فى ذيل قائمة ذلك الدليل [٢٩].

وقد فاقم من خطورة وضع الدول الأفريقية الإسلامية الاقتصادى اعتماد معظم إقتصادات تلك الدول على تصدير عدد محدود من السلع الأولية والمعادن ، الأمر الذى جعل تلك الاقتصادات رهن إرادة الدول الصناعية الكبرى المستوردة لتلك السلع فى ظل علاقة شبة احتكارية على نحو ما يكشف الجدول رقم (٢).

جدول رقم (٢)

حركة التجارة الخارجية في أفريقيا الإسلامية

الدولة	الصادرات الرئيسية وقيمتها كنسبة لإجمالى الصادرات	شركاء التجارة الأساسيين	
		الموردين	المستوردين
الجزائر	بترول ٩٧%	فرنسا، الولايات المتحدة، إيطاليا	إيطاليا ، الولايات المتحدة ، فرنسا
بنين	القطن ٨٠% زيت النخيل	فرنسا ، تايلاند	المغرب ، البرتغال
بوركينافاسو	القطن ٣٤، أغنام ، ذهب	كوت ديفوار ، فرنسا	بولندا ، فرنسا
الكاميرون	الكاكاو – البن - البترول	فرنسا ، الاتحاد الأوروبي	فرنسا ، الاتحاد الأوروبي
تشاد	القطن ٥٠% ، منتجات أغنام	فرنسا ، الكاميرون	البرتغال ، ألمانيا
جزر القمر	زيت الزهور ، الفانيليا ، القرنفل	فرنسا	فرنسا
جيبوتى	خدمات شحن ، أغنام٢٧%	فرنسا ، تايلاند	الصومال ، إثيوبيا

الدولة	الصادرات الرئيسية وقيمتها كنسبة لإجمالي الصادرات	شركاء التجارة الأساسيين	
		الموردين	المستوردين
مصر	السياحة،النفط ، خدمات قناة السويس	الولايات المتحدة والاتحاد الأوروبى	الولايات المتحدة، أوروبا
الجابون	البترول ٨٢% ، منجنيز ، أخشاب	فرنسا ، كوت ديفوار	الولايات المتحدة ، فرنسا
غينيا	البوكسيت ، الألومنيوم ٧٠%	فرنسا ، كوت ديفوار	بلجيكا ، الولايات المتحدة
غينيابيساو	كاسيو ٥٠% ، فول سودانى ، أسماك	البريغال ، هولندا	إسبانيا ، الهند
ليبيا	بترول ٩٨%	الاتحاد الأوروبى، الصين	الاتحاد الأوروبى، الصين
مالى	قطن ٤٠%، ذهب، منتجات حيوانية	كوت ديفوار ، فرنسا	البرازيل ، بلجيكا
موريتانيا	خام الحديد ، أسماك	فرنسا ، إسبانيا	اليابان ، ايطاليا
المغرب	فوسفات	فرنسا ، الاتحاد الأوروبى ، الولايات المتحدة	فرنسا ، الاتحاد الأوروبى
موزمبيق	أصداف ومحار ٥٠١%، قطن، كاشو	جنوب أفريقيا ، الولايات المتحدة	إسبانيا، الولايات المتحدة
النيجر	يورانيوم ٦٧% ، منتجات حيوانية	فرنسا ، كوت ديفوار	فرنسا ، ساحل العاج
نيجيريا	البترول ٩٠% ، الكوكا ، الخشب	بريطانيا ، الولايات المتحدة ، ألمانيا	الولايات المتحدة ، ألمانيا

الدولة	الصادرات الرئيسية وقيمتها كنسبة لإجمالى الصادرات	شركاء التجارة الأساسيين	
		الموردين	المستوردين
السنغال	أسماك ٢٥% ، فوسفات ، فول سودانى	فرنسا ، كوت ديفوار	بلجيكا ، الولايات المتحدة
سيراليون	خام تيتينيوم ، البوكسيت ، الماس ، البوكيت	بريطانيا ، كوت ديفوار	بلجيكا ، الولايات المتحدة
الصومال	أغنام ٤٠% ، موز	الولايات المتحدة ، چيبوتى	السعودية ، الاتحاد الاوروپى
السودان	القطن ٤٠%،صمغ عربى بذور، سمسم	السعودية ، اليابان	ألمانيا ، الهند
تونس	فوسفات ، حديد ، زيتون	فرنسا و الاتحاد الأوروپى	فرنسا و الاتحاد الأوروپى
أوغندا	البن ، الكوبالت ، القطن		
جامبيا	فول سودانى ٦٠، أسماك	الصين ، هونج كونج	بلجيكا ، اليابان

المصدر:

Medline Lass (ed.) "Africa at aglance 1995 –1996" (Pretoria: African Institute of South Africa , 1995) , pp 69-70.

حيث يبين من الجدول (٢) أن جميع الدول الأفريقية الأعضاء فى منظمة المؤتمر الإسلامى تتدرج بدرجة أو بأخرى فى إطار الدول المتخلفة المعتمدة على سلعة أو مجموعة بعينها من السلع الأولية.

وتكشف الأعمدة الخاصة بالدول الرئيسية المصدرة والمستوردة عن حقيقة أخرى هى ضعف التبادل الإقتصادى بين الدول الإسلامية بصفة عامة والأفريقية بصفة خاصة حيث إنه باستثناء دول ساحل العاج والمغرب والكاميرون والصومال وچيبوتى التى تظهر على استحياء فى قائمة الدول المستوردة والمصدرة لا يكاد يكون هناك ذكر لأى تجارة بين الدول الإسلامية وبعضها البعض .

* وعلى ذات الصعيد الاقتصادي تقف مشكلة الديون كحجر عثرة أمام جهود التنمية التى تسعى إليها الدول الأفريقية ، حيث أدت رغبة الدول الأفريقية وطموحاتها فى تحقيق مشروعات التنمية إلى لجوء معظم تلك الدول إلى الاقتراض من المؤسسات المالية الدولية الحكومية والخاصة لتمويل هذه المشروعات ، ورغم إخفاق مشروعات التنمية التى قادتها النخب الحاكمة فى الدول الأفريقية فإن تلك النخب قد أسرفت فى الاقتراض الخارجي فى محاولة لمواجهة أعباء العجز فى النقد الأجنبى الناجم عن اختلال موازين المدفوعات ، وقد ساعد على ذلك رغبة البنوك الأجنبية فى إعادة تدوير ما قدر بنحو ١٣١ مليار دولار من ودائع الدول البترولية لديها [٣٠].

وفى حين اقترضت دول مثل نيجيريا بكثافة للتوسع فى صناعاتها البترولية وبناء عاصمة جديدة ، فإن كثير من الحكومات الأفريقية قد استخدمت مواردها وقروضها من النقد الأجنبى فى بناء ترسانات عسكرية وشراء عقارات فى أوروبا والسلع الاستهلاكية الغالية، وإنشاء قاعات مؤتمرات حديثة واستيراد أحدث السيارات . الأمر الذى فاقم من أزمة الديون وعبئها بالنسبة للدول الأفريقية خاصة مع إحجام مؤسسات التمويل عن منح المزيد من القروض للدول الأفريقية ثم تطور الأوضاع منذ أواخر الثمانينيات ومطلع التسعينيات إلى فرض شروط اقتصادية وسياسية قاسية على الدول المدينة فيما عرف باسم مشروطية برامج التكيف الهيكلى التى تزعمها صندوق النقد والبنك الدوليين، والتي كان لها آثار اقتصادية واجتماعية سلبية على العديد من دول القارة[٣١].

ثانيًا: واقع الدعوة ومشكلاتها:

توضح بيانات الجدول رقم (١) أن التنافس الدينى القائم فى القارة هو بين الإسلام الذى يمثل دين الأغلبية بصفة عامة فى القارة وبين المسيحية بطوائفها ومذاهبها المختلفة والتى تأتى فى المرتبة الثانية فى القارة . ويبين من الجدول كذلك أن قطاعًا يعتد به من سكان القارة مازال يتبع المعتقدات التقليدية الأمر الذي يجعل من هؤلاء الأتباع مجالاً للدعوة الإسلامية وعمليات التنصير المختلفة فى ظل حقيقة أنه فى كثير من البلدان يمكن أن يمثل هؤلاء الأتباع العامل المرجح لأى من العقيدتين السماويتين.

وعلى حين تشهد النظم الحاكمة فى كثير من الدول الأفريقية تراجعًا فى قدراتها وتآكلاً فى شرعيتها ، فإن الدراسات تشير إلى تزايد مطرد فى أعداد المسلمين . فتشير إحدى الدراسات إلى أنه ما بين عامي ١٩٠٠ و ١٩٥٢ زادت نسبة المسلمين من شعب الهوسا بشمال نيجيريا من ٥٠% إلى ٨٠% ، كما تحولت جماعة السيرير Serer السنغالية من اتباع المعتقدات التقليدية والمسيحيين اسمًا إلى الإسلام ، كما تزايد انتشار الإسلام فى المناطق الداخلية فى كل من غينيا ، ساحل العاج ، توجو ، بنين وهى المناطق التى تشهد انتشارًا حثيثًا للإسلام حاليًا كما تشهد الظاهرة الإسلامية انتشارًا

وتقبلاً فى كثير من مناطق الكاميرون وتشاد والنيجر ، وموزمبيق حيث استطاعت العقيدة الإسلامية للتغلغل والانتشار على الرغم من ممارسات وسياسات جبهة الفريليمو الحاكمة المناوئة للدين والتى حدت من نفوذ المذاهب المسيحية المختلفة ، حيث اضطرت الجبهة للتخفيف من حدة وسائلها عند التعامل مع الظاهرة الإسلامية تجنبًا لحدوث رد فعل عنيف من جانب المسلمين [٣٢]. وتشير بعض الدراسات إلى اكتساب الإسلام أنصار له فى بقاع جديدة من زامبيا وزيمبابوى وناميبيا بفضل جهود المؤسسات والجمعيات الإسلامية لاسيما الجنوب أفريقية والتى زادت جهودها وأنشطتها بعد انتهاء الحكم العنصرى فى جمهورية جنوب أفريقيا ، علاوة على جهود المؤسسات الإسلامية الأخرى .

على الرغم من المؤشرات الإيجابية سالفة البيان ، فإن طريق الدعوة الإسلامية لم يخل من عقبات ومعوقات وسلبيات يمكن إجمال أهم ملامحها فيما يلى :

أ- استمرارية نفوذ المعتقدات التقليدية :

حيث تشير الدراسات إلى أن بعض مسلمى الدول الأفريقية جنوب الصحراء ما زالوا يمارسون بعض الطقوس الخاصة بالمعتقدات التقليدية ، لاسيما فيما يتصل بعادات مثل: استرضاء أرواح السلف والأجداد والاعتقاد فى نفعهم وضرهم ، وتقديم الهدايا والقرابين لتلك الأرواح ، علاوة على بعض العادات الخاصة بالزواج والموت [٣٣] . وبصفه عامة تشير إحدى الدراسات إلى أن الإسلام فى أفريقيا يتسم ببعض الخصائص الخاصة تجسدها طبيعة وخصائص الإسلام فى جمهورية النيجر وتحديدًا بين قبائل الجيرما Dejerma ملىء بالسحر وتلعب فيه الأوهام ، والتعاويذ دورًا كبيرًا . فى حين يختلط مسلمو الهوسا و التيجانية ومعتنقو المعتقدات التقليدية فى الوسط ويتداخلون ، فى حين تتمسك جماعة الكانورى فى الشرق بإسلامها الذى حافظت عليه لقرون منذ كانت جزءًا من مملكة "البورنو"[٣٤].

وتقدم نيجيريا نموذجًا مشابهًا، حيث الشمال يكاد يكون مسلمًا بأكمله فى حين يختلط المسلمون وأتباع المعتقدات التقليدية فى الوسط ، بينما الجنوب يشتمل على خليط من المسلمين و المسيحيين والتقليديين ، ومثل ذلك بتفاوتات بسيطة يمكن أن يقال عن الكاميرون وتشاد والسودان وغيرها من الدول الأفريقية الإسلامية جنوب الصحراء[٣٥].

وتتمثل خطورة ذلك المظهر والتوزيع فيما يؤدى إليه من تشوه وتشوش فى العقيدة على نحو يسفر فى جميع الأحيان عن مفارقات وأوضاع غير شرعية كزواج المسلمة من مشرك أو مسيحى وقبول الأسرة (المسلمة) تغيير الابن لعقيدته ، لاسيما فى مناطق التماس والتداخل بين الجماعات الدينية المختلفة[٣٦].

ب- عمليات التنصير والارتداد : حيث تشير الدراسات إلى تصاعد اهتمام المؤسسات الكنسية على اختلاف مذاهبها وطوائفها بدعم حركة التنصير فى أفريقيا ومواجهة ظاهرة الإحياء الإسلامى التى شهدتها بلدان مثل (كينيا ، تنزانيا ، سيراليون ، ساحل العاج ، نيجيريا) ، فضلاً عن حصارها فى منابعها الأصلية فى المنطقة العربية . حيث عبر بعض الساسة الأمريكيين عن قلقهم من تصاعد الأصولية الإسلامية فى الشمال الأفريقى فى مطلع التسعينيات ،محذرين من إمكانية اندفاعها جنوبًا بما يؤثر على مصالحهم بالقارة [٣٧].

وعلى الرغم من اتجاه بعض الباحثين إلى التقليل من المخاوف المتعلقة بالمد الاصولى الإسلامى فى أفريقيا ، فإن الشواهد تشير إلى أن ثمة إجراءات تتخذ للحيلولة دون البروز الجدى للمد الإسلامى فى الساحة عبر التضييق من الفضاء الاجتماعى بالمعنى الواسع أمام العمل الإسلامى فى مختلف دول القارة على نحو ما تشهد خبرة كل من الجزائر فى : الشمال وموريتانيا وساحل العاج وسيراليون وليبيريا والكاميرون فى الغرب وكينيا وإثيوبيا وإريتريا وتنزانيا والسودان فى الشرق...

مع تقديم كافة سبل الدعم المادى والمعنوى لجهود التنصير للقيام برسالتها ،والتى استفاد القائمون عليها من خبرات وإخفاقات المراحل السابقة حيث اتخذت عمليات التنصير أشكالاً ووسائل جديدة تمثلت بالأساس فى الحرص على الاستتار خلف عامة إغاثية ، تعليمية، ترفيهية ، صحية ، وعدم الاقتصار على العمل التبشيرى المباشر ، علاوة على الحرص على أن يحمل عبء التنصير جماعة من أبناء المجتمع المستهدف للتغلب على واحدة من أكبر العقبات التى حالت طويلاً بين أبناء القارة والاستجابة للقساوسة من أبناء أوروبا[٣٨] ، يساعد على ذلك توارى خبرة التجربة الإستعمارية لدى الأجيال الجديدة من أبناء الدول الأفريقية بعامة والأفريقية الإسلامية بخاصة الذين لم يعاصروا آلام تلك الحقبة ، ولم يشهدوا سوى عسف وظلم نظمهم الوطنية ، الأمر الذى دفع البعض للمطالبة بالانفصال والعودة إلى أحضان الدولة الاستعمارية السابقة على نحو ما تشهد خبرة جزيرة "انجوان" بجمهورية جزر القمر. وتشير بعض البيانات إلى أن؛ تلك الممارسات التنصيرية قد نجحت فى تحويل بعض المسلمين إلى النصرانية ، وعلى الرغم من تهوين مصادر البيانات من وقع الحدث بدعوى أنه تم استغلال حاجة المسلمين وفقرهم و إغرائهم للارتداد عن دينهم ، فإن الأمر لا يخلو من دلالة تتمثل فى ضرورة مراجعة ما يذكر من أنه يصعب تحويل مسلم عن عقيدته أو مسيحى عن عقيدته وأن ساحة التنافس بين العقيدتين هى أتباع المعتقدات التقليدية ، يزيد من أهمية تلك المراجعة ما أشار إليه بعض الطلاب الأفارقة الدارسين بمصر من بروز اتجاه بين الأفارقة يدعو للتخلص من الديانات الوافدة إلى القارة والعودة من جديد للمعتقدات التقليدية الأفريقية[٣٩] .

ج- تشتت الجهود الإسلامية وتضاربها :

فإلى جانب ضعف إمكانات المؤسسات الدعوية الإسلامية – مقارنة بالمؤسسات التنصيرية – تعانى الدعوة الإسلامية من ظاهرة تشتت جهود الدعوة وعدم التنسيق بينها، الأمر الذى يزيد من ضعف تلك الجهود ويقلل من فاعليتها وثمارها ، فعلى الرغم من وجود مؤسسات إسلامية ذات تراث كبير وعريق فى الدعوة الإسلامية مثل الأزهر الشريف ، وجامع الزيتونة ، والقيروان، وكذا مؤسسات إسلامية فاعلة مثل الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة ، وجامعة الإمام محمد بن سعود بالرياض ومنظمة الدعوة الإسلامية بالسودان ، ولجنة مسلمى أفريقيا الكويتية ، والندوة العالمية للشباب الإسلامى بالسعودية ، المنتدى الإسلامى علاوة على جهود منظمة المؤتمر الإسلامى والحركات الصوفية و الجماعات الإسلامية والمؤسسات الإسلامية المحلية داخل كل دولة إسلامية ، فإن الواقع يشير كما سلف الذكر إلى؛ أن كثيرًا من الجهود الإسلامية تعانى من عدم الدقة فى التخطيط، وعدم التنسيق على نحو يؤدى إلى إهدار الجهود والإمكانات . هذا علاوة على السلبيات الناجمة عن ممارسات بعض القائمين على أمر الدعوة الإسلامية ، والتى يلخصها رئيس جماعة الدعوة فى نيجيريا فى حديث له مع جريدة " المسلمون " حيث يقول: "إن أفريقيا فى حاجة إلى دعاة يدعون إلى الإسلام بسلوكهم لا بأقوالهم ، ويتاجرون فى الدنيا ليربحوا الآخرة كما فعل الصحابة الأولون وانتقد رئيس جماعة الدعوة تركيز النخب الإسلامية الأفريقية على الجدل النظرى وإهمالهم العلوم الطبيعية لصالح العلوم النظرية ، وكذا ميلهم لتجريح بعضهم بعضًا والتشهير ببعضهم البعض، وعزوف الكثيرين من الدعاة عن الذهاب إلى أفريقيا جنوب الصحراء بدعوى الخوف من الأمراض شظف العيش ، الأمر الذى جعل صورة العربى الآن منفرة؛ بعد أن كان قديمًا محط اهتمام الأفارقة . فالدعاة المبعوثون من الدول العربية إلى أفريقيا – من وجهة نظره – أصبحوا مجرد موظفين يذهبون بتكليف رسمى ، وحينما يأتون إلى أفريقيا فإنهم يحملون معهم المهاترات والخلافات والانشقاقات التى تذهب ببساطة الإسلام ووضوحه ، أكثر من ذلك ، أنه يرى أنه قد ينجح داعية فيجىء من يحل محله فيجعل شاغله الأول التشكيك فيما قاله سلفه وهدم ما بناه "[٤٠]. وتتواتر البيانات والمعلومات الصحفية والشفاهية عن خلافات شبه يومية بين أنصار الصوفية وأعضاء الجماعات الإسلامية السلفية الأمر الذى ينال من صورة الوحدة الإسلامية ويضعف من قوة العمل الإسلامى .

د. التهديد النابع من العلمانية الغربية:

تكاد الدراسات المعنية بالظاهرة الإسلامية فى الغرب والشرق، تجمع على أن أخطر التحديات التى تواجه العالم الإسلامى بصفة عامة هى ظاهرة العلمانية الغربية و ليست عمليات التنصير ، وإن

كانت الأولى يمكن أن تكون مدخلاً جيداً للثانية خاصة مع سيادة مفاهيم العولمة وانتهاء الخصوصية الثقافية، وتتبدى آثار عملية التغريب فى المجتمعات الأكثر تقدمًا فى أفريقيا ، حيث يعبر الدكتور على مزروعى عن تلك الظاهرة بقوله إنه " من المستحيل أن تكون مسلمًا ، ومسيحيًا فى وقت واحد، ولكن من الطبيعى جدًا أن تكون مسلمًا ومتغربًا فى آن واحد"(٤١) ، ويستشهد فى ذلك بأن دول الشمال الأفريقى هى أكثر الدول إسلامية بمعيار العدد السكانى ونسبة المسلمين وهى فى ذات الوقت أكثر دول القارة تمثلاً للغرب وتأثرًا به، وفى خطورة ذلك يقول مزروعى: "إنه عندما يفتن الشباب بموسيقى الديسكو والملاهى ، فإن عقيدتهم تصبح مهددة بصورة أكبر من الحالة التى يستمعون فيها إلى مبشر مسيحى" (٤٢)...

المطلب الثالث: واقع الظاهرة الإسلامية وتحديات العولمة فى أفريقيا

أولاً : الهيئات والتنظيمات الإسلامية القارية فى أفريقيا:

توجد على الساحة الأفريقية تنظيمات إسلامية جامعة تهدف إلى ، دعم حركة الدعوة الإسلامية فى أنحاء القارة . ومن أبرز هذه التنظيمات : منظمة الدعوة الإسلامية ، ومنظمة الإسلام فى أفريقيا ، والمركز الإسلامى الأفريقى والمؤتمر الشعبى العربى الإسلامى (٤٣).

١- منظمة الدعوة الإسلامية:

أنشئت فى ليبيا عام ١٩٧٢ بهدف نشر اللغة والثقافة العربية و الإسلامية فى أفريقيا ، ويمكن تحديد أهم أهداف هذه المنظمة بشكل عام على النحو التالى :

- نشر اللغة العربية ، لغة القرآن الأصلية .
- تشجيع المسلمين على تبنى العربية كلغة رسمية .
- تفسير القرآن بشكل مبسط يسهل على العامة فهمه .
- العمل على تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية .
- نشر الموسوعات الإسلامية وتنظيم وعقد المؤتمرات .
- تدريب الدعاة المسلمين و إرسالهم للخارج بهدف تدريب الآخرين.

وقد قامت المنظمة بتوفير المنح الدراسية على المستوى الجامعى، كما مولت بناء المساجد وأسهمت فى بناء مشروعات البنية الأساسية فى العديد من الدول الأفريقية.

٢- منظمة الإسلام فى أفريقيا:

أنشئت فى العاصمة النيجيرية أبوجا عام ١٩٨٩، وهى منظمة دعوية تهدف إلى نشر الإسلام. وقد تشكلت لجنتها التنفيذية الأولى من ممثلين من نيجيريا والنيجر وجامبيا وموريتانيا والسنغال وتونس وليبيا وتنزانيا والسودان والمجلس الإسلامى لأوروبا، ويتضح من ميثاق هذه المنظمة أنها هيئة غير حكومية مستقلة تخدم الأمة الإسلامية فى أفريقيا على وجه الخصوص وفى العالم أجمع. وهى تنص على أن أهدافها تتمثل فى:

- دعم وتعزيز وتنسيق العمل الدعوى فى مختلف أنحاء أفريقيا والعمل كذلك على نشر المعرفة الإسلامية فى القارة.

- دعم وتشجيع وتعليم وتنمية الشباب المسلم وضمان أن تتبوء المرأة مكانها الصحيح في المجتمع طبقا لتعاليم الشريعة.

- العمل على ترجمة ونشر الأعمال الإسلامية إلى مختلف اللغات الأفريقية.

- العمل على تشجيع تعلم اللغة العربية فى مختلف أنحاء أفريقيا.

- العمل من أجل احترام حقوق الإنسان وكرامته، والعمل كذلك بشتى السبل من أجل تحقيق العدالة والحرية فى العالم أجمع.

٣- المركز الإسلامى الأفريقى:

أنشئ فى مدينة أم درمان السودانية عام ١٩٦٧؛ وذلك بهدف تدريب الشباب الأفريقى من مختلف البلدان وذلك ديوان الدراسات العربية والإسلامية، وذلك بغية خلق نخبة ذات توجه عربى إسلامى ولاسيما فى أفريقيا الشرقية. وقد عمل المركز منذ البداية على محاربة الإرث الاستعمارى المتمثل فى بث روح الكراهية للعروبة والإسلام فى قلوب الأفارقة، وعلى الرغم من إغلاق هذا المركز على يد النميرى عام ١٩٦٩ إلا أنه افتتح مرة أخرى عام ١٩٧٧ حيث تم تزويده ببنية أساسية ملائمة وذلك بفضل التمويل الذى قدمته السعودية ودول الخليج العربية. لكن سرعان ما توقف هذا الدعم بسبب موقف السودان من حرب الخليج الثانية عام ١٩٩١. على أن المركز فى شكله الجديد قد ركز على الجوانب البحثية والدراسية فى مجال العربية والإسلام والنشاط الدعوى. وفى عام ١٩٩٢ قامت حكومة الإنقاذ بتحويل المركز الإسلامى الأفريقى إلى جامعة أفريقيا العالمية حيث تم حذف كلمة الإسلامي من اسم هذه الجامعة.

٤ـالمؤتمر الشعبي العربي والإسلامي:

لقد انعقد هذا المؤتمر لأول مرة عام ١٩٩١ في الخرطوم على يد الكتور حسن الترابي زعيم الحركة الإسلامية في السودان ، وقد تأسس هذا المؤتمر على قاعدة الأمم الإسلامية التي تقودها السودان ، ومن ثم ضم المؤتمر أقطاب الحركات الإسلامية في العالمين العربي والإسلامي أمثال السيد راشد الغنوشي زعيم حركة النهضة التونسية . وقد انعقد المؤتمر الثاني عام ١٩٩٣ أيضًا في الخرطوم بحضور نحو ستمائة مندوب . وفي هذا المؤتمر أعيد انتخاب الترابي رئيسًا وتم تشكيل مجلس أمناء حيث أعطيت نسبة ٣٠% من إجمالي المقاعد لأفريقيا .

وعلى أي الأحوال فإن الخلاف الذي وقع بين الترابي وحكومة الرئيس البشير والذي أدى إلى خروج الترابي نفسه من التحالف الحاكم بل ووضعه رهن الاعتقال يطرح التساؤل حول مدى أهمية هذا المؤتمر وطبيعة الدور المحوري الذي لعبه الترابي في تأسيسه .

ثانيًا: الهيئات والتنظيمات الإسلامية الوطنية في أفريقيا :

يلاحظ من الخطاب الإسلامي في أفريقيا خلال حكم الدولة القومية أن وضع التنظيمات والحركات الإسلامية هو مختلف من دولة لأخرى . فإذا كانت الحركات الإسلامية ذات الطابع الإصلاحي قوية ومؤثرة في دول مثل الجزائر ومصر ، فإنها ليست كذلك في دولة مثل السنغال التي يزيد عدد المسلمين فيها عن (٩٠%) من إجمالي السكان ، وفي نيجيريا التي يزيد عدد مسلميها عن (٥%) يوجد صراع وتوتر بين الجماعات الإسلامية من جهة وبين هذه والجماعات المسيحية من جهة أخرى. وفي تنزانيا التي يشكل المسلمون فيها أقلية كبيرة تصل إلى نحو (٤٠%) من إجمالي السكان تكتسب حركات الإسلام السياسي قوة وتأثيرًا بحيث تدفع إلى مزيد من التوتر في العلاقات الإسلامية المسيحية.

وعلى أية حال سوف نحاول إعطاء صورة موجزة عن الجانب التنظيمي والمؤسسي للحركات الإسلامية الأفريقية ابتداء من عقد السبعينيات من القرن العشرين . ما طبيعة هذه التنظيمات الوطنية الرسمية وغير الرسمية؟

على الرغم من أن بعض الحركات والتنظيمات الإسلامية ذات الطابع الإصلاحي والإجتهادي مثل جماعة الإخوان المسلمين، قد نشأت في الربع الأول من القرن العشرين فإن هذه التنظيمات ترتبط بشكل أساسي بمرحلة ما بعد الاستعمار في أفريقيا . لقد انتشرت هذه التنظيمات في السبعينيات واستمرت في الظهور خلال عقدي الثمانينيات والتسعينيات . ويرى البعض أنها توجهت بالأساس ضد الممارسات الصوفية التقليدية والتنظيمات الكنسية المسيحية الساندة من جهة وضد التنظيمات الإسلامية ذات الطابع الوطني الرسمي من جهة أخرى .

لقد حاولت الحكومات الأفريقية في مرحلة ما بعد الاستقلال الحصول على دعم الزعماء الدينيين وإضفاء نوع من الشرعية على نظام الحكم العلماني، فقامت بإنشاء تنظيمات دينية وطنية إسلامية ومسيحية على السواء. وكان من المفترض أن تقوم هذه التنظيمات بالمساعدة على تحقيق السياسات الحكومية في فرض السلام والتجانس بين معتنقي الأديان كافة .

ففي نيجيريا على سبيل المثال، تم تأسيس "المجلس الأعلى للشئون الإسلامية " خلال نظام حكم أوباسنجو عام ١٩٧٧، وذلك تحت رئاسة سلطان سوكوتو. وكانت الغاية من وراء إنشاء هذا المجلس هي توفير قنوات للحوار والنقاش مع ممثلي المجتمع المسلم ، على أن يكون هذا المجلس محط أنظار المسلمين كافة فيكون دليل قيادتهم ووحدتهم . وخلال الجدل الذي ثار بعد ذلك حوا انضمام نيجيريا إلى منظمة المؤتمر الإسلامي قام الرئيس بابنجيدا بإنشاء " لجنة استشارية للشئون الدينية " بعضوية مسلمين ومسيحيين يختارهم الرئيس بنفسه ،وكان الهدف المتوخى من وراء إنشاء مثل هذه اللجنة هو تقديم المشورة والمساعدة على الفهم من أجل توفير الحلول لمختلف القضايا التي تثير الشك والعداء وعدم الثقة . وفي شرعه أفريقيا قامت الحكومات بدعم وتأييد التنظيمات الدينية الوطنية مثل " المجلس الأعلى للمسلمين في تنزانيا " و المجلس الأعلى لمسلمي أوغنده ، وجمعية مسلمي رواندا ، وجمعية مسلمي ملاوى .

على أن الحركات الإسلامية الإصلاحية قاومت هذا النهج الحكومي الذي يحاول إضفاء نوع من الشرعية على الوضع السياسي القائم . وإذا كانت الطرق الصوفية قد تم تمثيلها في هذه التنظيمات الدينية الرسمية فإنه نادرًا ما تم اختيار الزعماء الدينيين الإصلاحيين لعضوية هذه المنظمات . وكما هو معروف فإن القاعدة الأساسية في أفريقيا في مرحلة ما بعد الاستعمار هي حظر قيام أحزاب سياسية على أسس دينية . وعلى سبيل المثال فإن السيد / أحمد خليفة نياس عندما قام عام ١٩٧٩ بتأسيس حزب الله في السنغال تم حظره على الفور واعتقال نياس نفسه .

والملاحظة الجديرة بالانتباه ؛ هي اختلاف خبرة شرق أفريقيا عن غربها، ففي حين تتميز الظاهرة الإسلامية في غرب أفريقيا بالنقاء الحضاري، حيث تتبع القيادات الإسلامية من الأصول الأفريقية فإن الوضع ليس كذلك في شرق أفريقيا حيث ما فتئ القادة الدينيون يزعمون بأنهم من أصول عربية ، بل وقرشية على وجه التحديد وهو ما يشكل أحد مصادر التوتر بين العروبة والأفريقانية . فإذا كان الإسلام قد انتشر في كينيا على أيدي التجار اليمنيين الذين استقر بعضهم هناك فإن لحظات التوتر وعدم الاستقرار تدفع إلى اتهام مسلمي كينيا بأنهم ليسوا مواطنين خلصًا على الرغم من أنهم يشكلون ثلث سكان البلاد . ولا أدل على ذلك من أنه حينما رشح أحد المسلمين نفسه في انتخابات الرئاسة عام ١٩٩٣ قامت السلطات الكينية بسحب جواز سفره والجنسية الكينية منه بدعوى أنه من أصل يمني .

ثالثا: العولمة تحديات ومخاطر:

بعد انتهاء الحرب الباردة، وبروز الولايات المتحدة باعتبارها القطب الأوحد المسيطر على العالم بدأ الحديث عن أطروحات جديدة مثل أمركة العالم التي تفرض مفاهيم السلام بمدلولها الأمريكي Pax Americanna ، ونهاية التاريخ وانتصار المشروع الرأسمالي الليبرالي ، وتبلور قوى و آليات العولمة الجديدة. فما تأثير ذلك التحول في منظومة النظام الدولي على واقع الظاهرة الإسلامية في أفريقيا ؟ و ما المخاطر والتحديات التي يستطبتها ذلك التحول؟

١- الخوف من الإسلام واعتباره العدو الاستراتيجي الجديد للغرب

لقد أشار الخطاب الاستراتيجي الغربي في أكثر من موضع أن اختفاء الشيوعية باعتبارها العدو الرئيسي للمشروع الرأسمالي الغربي لا يعني عدم وجود مخاطر أخرى . وفي هذا السياق طرح مفهوم الإسلام السياسي أو ما يطلق عليه بعض المحللين في الغرب اسم الأصولية الإسلامية . وقد ظهر ذلك جليًا بالنسبة للحالة الأفريقية فقد وقف الغرب على الرغم من مناداته بالديموقراطية وحرية المشاركة السياسية مع قرار الجيش الجزائري بإلغاء نتائج الانتخابات العامة التي فازت فيها الجبهة الإسلامية للإنقاذ عام ١٩٩١ . وعلى صعيد آخر فقد تم احتواء النظم الراديكالية مثل السودان وليبيا بحجة أنها تدعم الإرهاب . وقد حاولت الولايات المتحدة استخدام سياسة الاحتواء ضد هاتين الدولتين من خلال فرض طوق من العزلة الدولية عليها من جهة وتشجيع نمط من القيادات الأفريقية الجديدة الموالية للولايات المتحدة والمدافعة عن مصالحها من جهة أخرى . وقد ساندت الولايات المتحدة والدول الغربية الحكومات الأفريقية التي تتعرض لحظر ما أسمته الاصولية الإسلامية مثل أوغنده وكينيا وتنزانيا .

٢- العولمة ومخاطر الغزو الثقافي

إن العولمة تاريخيًا ترتبط بالغزو الثقافي ، ويكفي أن نتذكر ما فعله المهاجرون الأوائل في القارة الأمريكية بالهنود الحمر أو ما فعله المستعمر الأوربي في أفريقيا . وعلى أيه حال فإن القول بأن العولمة تفضي إلى انهيار الدولة القومية وتعمل على تأسيس هوية عالمية ينطوي على مخاطر جمة بالنسبة لأفريقيا وبالنسبة للمجتمعات الإسلامية على وجه التحديد . إن ذلك يعني ببساطة العودة لعهد الاسترقاق وسحق الهويات القومية مقابل هوية الغرب المنتصر بعد الحرب الباردة .

إن النظام العالمي الجديد الذي يروج له الكثيرون يعاني من تناقضات كثيرة فالولايات المتحدة التي تمثل القطب الأوحد لا يمكن لها أن تقبل بقيام مؤسسات هذا النظام بتأدية وظائفها العالمية بشكل يضمن العدالة للجميع . ولعل تقاعس الأمم المتحدة في القيام بواجبها في كثير من مواقف الصراعات والأزمات الدولية؛ إنما يؤكد على أن القطب العالمي الجديد يسعى لتحقيق مصالحه هو .

٣- العولمة ومخاطر التفكيك:

الإشكالية الأخرى التى تنطوى عليها عمليات العولمة فى مواجهة أفريقيا هى حظر التفكيك ضد كل شيء بما فى ذلك الإنسان نفسه . فهى موجهة ضد الأسرة والقبيلة والدولة والأمة . وما من شك فى أن الهوية الأفريقية تعانى أزمة حادة منذ بدايات عصر التحديث . فالنخب الحاكمة والمثقفة والتى تلقت تعليمها فى دول الشمال أو دول الجنوب تشارك الغرب قيمه وتقاليده الثقافية و إن كانت فى الوقت نفسه تحرص على مشاركة مجتمعاتها المحلية طقوسها التقليدية والثقافية . ولاشك أن هذا الانشطار فى الهوية الأفريقية هو أخطر من ذلك الانقسام بين الريف والحضر.

٤- العولمة ومخاطر التهميش :

إن ثالوث العولمة المتمثل فى تكتل دول النافتا (الولايات المتحدة وكندا والمكسيك) ، ودول الاتحاد الأوروبى ، وتجمع دول المحيط الهادى يدفع إلى تهميش معظم مناطق الجنوب ومن بينها أفريقيا . وعليه فإن القارة الأفريقية خضعت لشروط مجحفة سواء من جانب المؤسسات الدولية المانحة أو فى إطار منظمة التجارة العالمية .

إن سعى قوى العولمة لتحقيق حرية التجارة الخارجية وحرية تدفق رءوس الأموال ؛ أدى إلى فرض شروط ثلاثة على النظم السياسية الأفريقية فى سياق منظومة برامج التكيف الهيكلى. وهذه الشروط هي:

- المزيد من الخصخصة.

- حرية الأسواق الداخلية.

- انتشار وتعميق ثقافة السوق.

ولا يخفى أن حرية التجارة بين أطراف غير متكافئة : بين الدول الأوروبية وبين أفريقيا سوف تفضى إلى تكريس التخلف والتبعية الأفريقية.

٥- العولمة ومخاطر عدم الاندماج القومى

ارتبطت العولمة فى أفريقيا بإحياء نزعات التطرف والعنف والانتماءات الأولية بما يهدد بتفكيك الدول القومية داخليًا. وتزداد هذه المشكلة حدة فى البلدان التى تعانى أزمة تكامل قومى مثل الصومال والسودان وليبيريا وسيراليون ورواندا و أوغنده وغيرها . ويمكن تفهم حقيقة المخاطر المترتبة على هذه المشكلات على ضوء أمرين مهمين:

أولهما: التدخل الدولى الإنسانى، حيث أصبح حق التدخل فى شئون الدول الأخرى مرتبطًا بالعولمة الأمريكية تحديدًا.

ثانيهما: مراقبة الاضطهاد الدينى فى العالم من جانب الولايات المتحدة والدول الغربية الأخرى.

خاتمة

ليس بخاف أن واقع المسلمين فى أفريقيا يعانى اليوم من أوجه ضعف بالغة قد ترتبط بطبيعة الإرث الاستعمارى من جهة وبحقيقة تحديات العولمة الجديدة من جهة أخرى ، فالمجتمعات الإسلامية الأفريقية تعانى من تخلف اقتصادى واجتماعى ، كما أنها تفتقر إلى نموذج القيادات الحركية الواعية ، فضلاً عن أنها أهملت وظيفتها الكفاحية التى تعبر عن إرادتها الإسلامية .

وقد أضافت قوى العولمة الجديدة تحديات ومخاطر جديدة قد تنال من وحدة وتماسك المجتمعات الإسلامية فى أفريقيا بما يهددها بالتفكك والانقسام والتهميش .

ومع ذلك، فإن الإطار الثقافى والدينى الذى تتمسك به المجتمعات المسلمة فى أفريقيا قد يكون حصنًا متينًا فى مواجهة هذه التحديات، ولنضرب مثالاً على ذلك العلاقة بين الإسلام ومرض فقدان المناعة المكتسبة (المعروف باسم الايدز). فطبقًا لبعض الدراسات يمكن القول: إنه على الرغم من انتشار هذا المرض بشكل وبائى فى أفريقيا بحيث يصاب به المسلم وغير المسلم فإن نسبة الإصابة به فى المسلمين تعد أقل من مثيلتها فى غير المسلمين . ويرى بعض الباحثين أن ذلك يعزى بدرجة أساسية إلى منظومة القيم الإسلامية .

وعليه فإنه يمكن الحديث عن ضرورة تحقيق النموذج البديل للواقع المعاش فى أفريقيا اليوم، والذى يعتمد على الخبرة التاريخية ويأخذ السياق الحضارى والدينى لهذه المجتمعات بعين الاعتبار. وتأتى أهمية هذا النموذج فى أنه يستند إلى مرجعية تخلق لدى الأفريقى الإحساس بالثقة فى الذات. فالإسلام بطبيعته يشعر من ينتمى إليه بأنه أكثر سموًا ونبلاً من ذلك الذى لا ينتمى إليه . يعنى ذلك أنه لا مجال للنزاعات العرقية والطائفية فى إطار هذا النموذج الحضارى. فهل يمكن طرح ذلك البديل فى إطار الرؤية الإستشرافية لواقع المسلمين في أفريقيا خلال القرن الواحد والعشرين ؟!

* * *

هوامش الدراسة و مصادرها :

١- جمال حمدان العالم الإسلامى المعاصر ، القاهرة : الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٧٧.

٢- يمكن مراجعة المصادر الآتية :

Umar Al- Nagar , the Pilgrimage Tradition in West Africa , Khartoum . 1972., N. Leuitzion, Islam in West Africa : Religion , Society and Politics to 1800 Brookfield, Variorum , 1994 . E. Saad, Social History of Timbuktu: the Role of muslim Scholars and Notables , 1400-1900, Cambridge , 1983, I. Sulaiman, A Revolution in History : the Jihad of Usman dan Fadio, London, 1987 and J.R.Willis (ed.), Studies in West African Islamic History , vol.1 , the Cultivators of Islam , London : F. Cass, 1979.

٣- انظر وراجع :

أحمد شلبى ، موسوعة التاريخ الإسلامى والحضارة الإسلامية ، الجزء ٦ ، ط٤ ، القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٨٣، حسن أحمد محمود ، الإسلام والثقافة العربية فى أفريقيا ، ط٣ ، دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٨٦ . عبد الرحمن أحمد عثمان ، الهجرات السياسية و أثرها فى انتشار الإسلام فى أفريقيا : دراسة تاريخية ، المركز الإسلامى الأفريقى ، الخرطوم ، ١٩٩١.

٤- انظر:

Basil Davidson, A History of West Africa 1000-1800, London : long man, 1977.

وانظر أيضًا: جوزيف كى زيربو ، تاريخ أفريقيا السوداء ، جـ١ ، ترجمة يوسف شلبى/ الشام، دمشق ، منشورات وزارة الثقافة ، ١٩٩٤.

٥- راجع ، حمدى عبد الرحمن ، قضايا فى النظم السياسية الأفريقية ، القاهرة ، مركز دراسات المستقبل الأفريقى ، ١٩٩٨.

٦- انظر : حمدى عبد الرحمن ، التعددية وأزمة بناء الدولة فى أفريقيا الإسلامية ، القاهرة : مركز دراسات المستقبل الأفريقى ، ١٩٩٦.

حول تلك الخبرة وأزمة التعداد فى نيجيريا انظر:

٧- صبحى قنصوة ، "المسلمون ومشكلات التعددية الدينية فى نيجيريا " ، فى جمعية الدعوة الإسلامية : الإسلام والمسلمون فى أفريقيا (طرابلس : جمعية الدعوة الإسلامية العالمية ، ١٩٩٨)، ص ٣٨٩.

٨- سليمان خاطر ، " أثر الضوابط الجغرافية فى انتشار الإسلام وتوزيع أقلياته " ، فى جامعة الإمام محمد بن سعود : بحوث المؤتمر الجغرافى الإسلامي الأول (المملكة السعودية : جامعة الإمام محمد بن سعود ، المجلد الرابع ، ١٩٨٤) ، ص ٦٢. وانظر على سبيل المقارنة الإحصاءات الحيوية الواردة عن القدرات التنموية فى العالم الإسلامى فى الجزء الخاص بها من هذه الحولية.

٩- سليمان خاطر ، مرجع سبق ذكره ، ص ٦٢:٦١ وانظر أيضًا : د. حمدي عبد الرحمن: التعددية وأزمة بناء الدولة فى أفريقيا الإسلامية ، مرجع سابق ، ص ١٨:١٧.

١٠- سليمان خاطر ، مرجع سبق ذكره ، ص ٦١.

١١- حمدى عبد الرحمن ، مرجع سبق ذكره ، ص ١٧ : ١٨.

12- Saroj. N. Parratt, "Muslims in Botswana ", in African Studies (Johannesburg : Wit watersrand University Press, 1989), p 78:79.

١٣- محمد عاشور مهدى ، الحدود السياسية وواقع الدولة فى أفريقيا (القاهرة : مركز دراسات المستقبل الأفريقى ، ١٩٩٧ ، ص ٨٥:٨٢.

١٤- د. جمال حمدان ، أفريقيا الجديدة (القاهرة : مكتبة مدبولى ، ١٩٩٦)، ص ١٠٨:٦٩.

١٥- المرجع السابق ، ص ٧٣.

١٦- المرجع السابق ، ص ٧٨:٧٥.

١٧- محمد عاشور ، مرجع سبق ذكره ، ص ٨٤:٨٥، وانظر أيضًا: خديجة النبراوى: تاريخ المسلمين فى أفريقيا ومشكلاتهم (القاهرة : النهار للطبع والنشر والتوزيع ، ١٩٩٨) ص ١٧١ : ١٧٣.

١٨- جمال حمدان، مرجع سبق ذكره، ص ٨٦: ٩٢، وانظر محمد عاشور، مرجع سبق ذكره، ص٨٥: ٨٦.

١٩- المرجع السابق ، ص ١٠٩ : ١١١ ، خديجة النبراوى ، مرجع سبق ذكره ، ص ١٧٣.

٢٠- انظر فى ذلك:

جمال حمدان ، العالم الإسلامى المعاصر (القاهرة: دار الهلال ، كتاب الهلال ، عدد ،٥١٢ أغسطس ١٩٩٣)، ص ٣٤: ٣٨

Eduardo Serpa , " Islam in Sub- Saharan Africa", in Africa insight (Johannesburg: The African Institute of South Africa, vol.22 , No.4. 1992), p . 235 :237.

٢١- لمزيد حول مسلمى جنوب أفريقيا و أحوالهم انظر : إبراهيم نصر الدين ، " المسلمون فى أفريقيا : دراسة حالة جنوب أفريقيا وإريتريا" ، فى مركز الدراسات الحضارية : الأمة فى عام: تقرير حولى عن الشئون السياسية والاقتصادية الإسلامية [القاهرة : مركز الدراسات الحضارية ، ١٤١٥هـ (١٩٩٤-١٩٩٥)] . ص ١٧٧: ١٨٦. عمر الصديق عبد الله : " أضواء على أوضاع المسلمين واللغة العربية فى جنوب أفريقيا "، فى الندوة العالمية للشباب الإسلامى: الأقليات المسلمة في العالم: ظروفها المعاصرة ، آلامها، آمالها (الرياض: الندوة العالمية للشباب الإسلامى؛ المجلد الثانى ١٩٨٦)، ص ٩٤٩:٩٤٨.

David Chidester : Religions of South Africa (London : Routledge , 1992), p 151:168.

٢٢- ابراهيم نصر الدين ، محاضرات فى مشكلات سياسية فى العالم الإسلامى (القاهرة: معهد الدراسات الإسلامية ، ١٩٨١) ، ص ٤٣ : ٤٦ ، ولمزيد حول الإسلام فى شرق أفريقيا انظر: د.عبد الرحمن زكى ، الإسلام والمسلمون فى شرق أفريقيا (القاهرة : مطبعة يوسف ، ١٩٦٥). سبنسر ترمنجهام : الإسلام فى شرق أفريقيا ، ترجمة محمد عاطف النواوى (القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية، ط١ ، ١٩٧٣).

٢٣- تتصاعد تلك الدعوات من آن لآخر فى البلدان ذات الأقليات الإسلامية مثل تنزانيا ، كينيا ، رواندا، إثيوبيا ، أوغندا ، ليبريا ، سيراليون ، إثيوبيا ، جنوب أفريقيا على اختلاف بين تلك الدول فى أسباب تصاعد تلك الدعوات وبواعثها ، انظر على سبيل المثال : الممارسات القمعية ضد المسلمين فى بعض البلدان سالفة البيان فى :

- عبد الفتاح إسماعيل ، "زنجبار : إمبراطورية القرنفل " ، مجلة منار الإسلام ، (أبو ظبى : وزارة العدل والشئون الإسلامية والأوقاف ، العدد الخامس ، مارس ١٩٨٢)، ص ٤٤: ٦١.

- حسين المحسى ، " رواندا ذات الألف هضبة وهضبة " ، منار الإسلام (العدد ١١ ، سبتمبر ١٩٨١)، ص ٧٣.

- محمد خميلو : " دراسة عامة عن الأقلية الإسلامية فى ليبريا " ، فى الندوة العالمية للشباب الإسلامى، مرجع سبق ذكره ، ص ٨٢٧.

- نجيب عبد الله : " المسلمون فى كينيا بين الماضى والحاضر " ، فى جمعية الدعوة الإسلامية العالمية ، مرجع سبق ذكره ، ص ١٨٣ : ١٨٧ .

- سليمان عزيز كروتا ، " أوضاع المسلمين فى أوغندا "، فى جمعية الدعوة الإسلامية العالمية ، مرجع سبق ذكره ، ص ١٦٢ : ١٦٣ .

- وراجع كذلك الأوراق المقدمة عن أوضاع المسلمين فى كل من إثيوبيا ورواندا فى نفس المرجع السابق، لاسيما الصفحات ، ٢٢٠ : ٢٢٨، ص ٢٤٤: ٢٦١ ، ص ٣٦٩: ٣٧١.

٢٤- حول الجدل بشأن أثر الاستعمار على الشعوب الإسلامية مع التطبيق على المستعمرات الفرنسية انظر: محمد عاشور مهدى ، " الاستعمار الفرنسى والهوية العربية الإسلامية : الدوافع – المراحل المسمات والآثار "، فى جمعية الدعوة الإسلامية العالمية ، مرجع سبق ذكره، ص ١٣٦ : ١٤٢ . ولمزيد انظر :

A. Adu. Boahen :" Colonialism in Africa its Impact and Significant ,", in Boahen (ed.), General history of Africa: Africa Under Colonial Domination 1880-1935 (Unisco : 1985) , p. 785 : 809.

25- Serpa , op. cit., p 235.

وانظر برؤية خاصة لهذا الوضع :

علی مزروعی ، " الدين والسياسة : المسيحية و الإسلام فی الخبرة السياسية الأفريقية "، ترجمة محمد عاشور ، فی علی مزروعی : قضايا فكرية : أفريقيا والإسلام والغرب. ترجمة صبحى قنصوه وآخرين (القاهرة : مركز دراسات المستقبل الأفريقي ، ١٩٩٨)، ص ١٠٢ : ١٠٦ .

٢٦- محمد عاشور : الحدود السياسية ...، مرجع سبق ذكره ، ص ٢١٧ ، ولمزيد انظر صادق رشدى: أفريقيا والتنمية المستعصية : أی مستقبل ؟ ترجمة مصطفى مجدى الجمالى (القاهرة : مركز البحوث العربية ، ١٩٩٥).

٢٧- إبراهيم نصر الدين :" مشكلة بناء الدولة فی أفريقيا " فی الهيئة العامة للكتاب : الجذور التاريخية للمشكلات الأفريقية المعاصرة (القاهرة : الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٩٥)، عز الدين شكرى : أزمة الدولة فی أفريقيا " ، السياسة الدولية (القاهرة: الأهرام، عدد١١٠ أكتوبر ١٩٩٢) ، ص ٥٩ .

٢٨- محمد عاشور مهدى ، " الحدود والقيود فی العلاقات العربية الأفريقية "، مجلة شئون عربية (القاهرة: جامعة الدول العربية ، عدد ٩٨، يونيو ١٩٩٩) ، ص ١٤٢ : ١٥٧. وانظر أيضاً : د.خديجة النبراوى ، مرجع سبق ذكره ، ص ١٧٠ : ١٧٨ .

٢٩- المرجع السابق ، ص ١٤٤ . وراجع كذلك : تقرير التنمية البشرية لعام ٢٠٠٠م. وكذا انظر الملحق الإحصائي في:

African Development Bank: "African Development Report . (Oxford : Oxford University Press , 1999.

٣٠- دليل التنمية البشرية الصادر عن الأمم المتحدة لعام ٢٠٠٠م . وانظر خديجة النبراوى: مرجع سبق ذكره، ص ١٤٣ : ١٥٧ .

٣١- محمد عاشور ، الحدود السياسية ....، مرجع سبق ذكره ، ص ٢٢٧ : ٢٢٨ .

٣٢- المرجع السابق، ص ٢٤٢ : ٢٤٣ .

33- Serpa , op. cit., 237.

٣٤- عبد الله نجيب ، " مشكلات المسلمين فی أفريقيا ". ، منبر الإسلام (القاهرة : المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، عدد ٩ ، رمضان ١٤٠٥هـ ، يونيو ١٩٨٥م) ، ص ١٢١: ١٢٢ .

ولمزيد حول المعتقدات التقليدية فی أفريقيا وعلاقتها بغيرها من الديانات انظر الأعمال الواردة فی :

Jacob K. Olupona (ed.), African Traditional Religions in Contemporary Society . (New York : Paragon House , 1991).

محمد عبد القادر أحمد : المسلمون فی غينيا (القاهرة : مطابع سجل العرب ، ١٩٨٦) ، ص ١٠٨: ١١٨ .

35- Serpa, op. cit., 237.

36- Ibid

٣٧- محمد عبد القادر أحمد ،مرجع سبق ذكره ، ص ١٠٨ : ١١٨ .

38- Serpa , op. cit., p.241.

٣٩- انظر في ذلك:

-Ramadan S. Belhag , Yassin A. Elkabir , Christianity in Africa Missionaries and change Trpoli : The African Society of Social Sciences , 1986).

-Edward Fashole , et. al (eds) , Christianity in Independent Africa (London: Rexcollings , 1978).

سليمان حامد كمارا ، " كتاب المسلمين وقضية التنصير فى أفريقيا "، منار الإسلام (العدد٥، ديسمبر١٩٨٧) ص١١٠: ١٢١

كوفى عبد الرحمن ، " القاديانية تغزو أفريقيا " ، منار الإسلام (العدد ٣ ، نوفمبر ١٩٨٦).

٤٠- مانع بن حماد الجهنى:" التنصير فى أفريقيا : الأهداف والوسائل وسبل المواجهة "، البيان (لندن : المنتدى الإسلامى ، عدد ١٥٣ ، أغسطس ٢٠٠٠م) ، ص ٥٨ : ٦٧.

- محمد عبد الأعلى ، " المسلمون الجدد فى كينيا ..هلى يعودون إلى النصرانية مرة أخرى بسبب الضغوط الكنسية "، المستقبل الإسلامى (الرياض : الندوة العالمية للشباب الإسلامى، عدد ٨٢ ، مايو ١٩٩٨م) ، ص ١٠ : ١١ .

- عبد الفتاح سعيد ،"مجلس الكنائس العالمى يوجه نشاطه نحو أفريقيا " ، منار الإسلام (عدد ٩ ابريل١٩٨٨)،ص ١١٦: ١٢١

- عبد الفتاح سعيد ، " المسلمون فى السنغال يصارعون ضد تزييف هويتهم " ، منار الإسلام (العدد ١٢ ، يونيو ١٩٩٠) ، ص٣٩ .

٤١- تتفق آراء هؤلاء الطلاب مع ما أوردته بعض الدراسات من تصاعد مطالبة بعض الأفارقة بالعودة إلى المعتقدات التقليدية والتخلى عن الديانات (الوافدة) إلى القارة على اعتبار تلك الديانات (لاسيما المسيحية) كانت قرينة الاستعمار ، انظر:

Joseph Omosade Awolalu , " The Encounter Between African Traditional Religions and other Religions in Nigeria ", in Awololu et al. (eds). , op. cit., p 115 : 116 .

٤٢- لمزيد انظر الأعمال الواردة فى جمعية الدعوة الإسلامية ، مرجع سبق ذكره.

٤٣- جريدة المسلمون ، ١٣/٨/١٩٩٣م ، وانظر فى ذات الاتجاه :

- عبد الفتاح سعيد ، المسلمون فى السنغال ، مرجع سبق ذكره ، ص ٣٩ : ٤٠ .

- سليمان حامد كارا ، مرجع سبق ذكره ، ص ١٢٠ : ١٢١.

- كونى عبد الرحمن ، مرجع سبق ذكره ، ص ٨١.

- عبد الفتاح سعيد ، مجلس الكنائس ، مرجع سبق ذكره، ص ١٢٠ :

44- Ali Mazrui, The Africans : A triple Heritage (London : BBC. Publications , 1986).

٤٥- نقلا عن: Serpa , op. cit.,p. 240

٤٦- انظر:

Eva Evers Rosander and David Westerlund, African Islam and Islam in Africa: Encounters between Sufis and Islamists, Ohio, Ohio University Press, 1997 and, L. Brenner (ed.), Muslim identity and Social Change in Subsaharan Africa, London: Hurst, 1993.

-David Westerland, Reaction and Action: Accounting for the Rise of Islamism, in Ibid, pp 317-318.

- Hamdy Abdel– Rahman, Globalization and Cultural identity in Africa, a paper presented at the African Association of political Science Biannual meeting, Dukar, 1999.

((تركيا))

أزمة الهوية من سقوط الخلافة إلى الترشيح لعضوية الاتحاد الأوروبي

د. جلال عبد الله معوض

مقدمة:

تغطى الفترة الزمنية لهذه الدراسة أكثر من (٧٥) عامًا من إلغاء الخلافة العثمانية فى مارس ١٩٢٤إلى صدور قرار قمة " هلسنكى" الأوروبية فى ١٠ ديسمبر ١٩٩٩ بترشيح تركيا لعضوية الاتحاد الأوروبى وفق شروط معينة، والتطورات اللاحقة لهذا القرار حتى نهاية الربع الثالث من عام ٢٠٠٠ . وتتناول الدراسة أزمة الهوية فى تركيا ، والتى يتمثل جوهرها الرئيسى فى الصراع بين القوى العلمانية الغربية وعلى رأسها المؤسسة العسكرية ذات الوضع السياسى المهيمن، وبين القوى الإسلامية القومية، وما تطرحه كل منها من توجهات مغايرة بشأن طبيعة الدولة والمجتمع والعلاقات الخارجية، وخصوصًا مع أوروبا والغرب.

وقد يكون من المفيد الإشارة ابتداء إلى الملاحظات التالية كإطار عام للتحليل :

١- أن أزمة الهوية بهذا المعنى تعبر عن الجوانب القيمية والثقافية والسياسية لأزمة التكامل فى تركيا، وللأخيرة جوانب أخرى لن تتعرض لها الدراسة إلا فى حدود ارتباطها بموضوعها ، ومن أبرزها المشكلة الكردية وتطوراتها وآفاق تسويتها والتى تبدو محدودة للغاية بالرغم من التطور " الإيجابى" الأخير لهذه المشكلة من وجهة النظر التركية الرسمية، والمتمثل فى اعتقال " عبد الله أوجلان " زعيم حزب " العمال الكردى " PKK فى كينيا فى ١٩٩٩/٢/١٦، صدور حكم بإعدامه فى ١٩٩٩/٦/٢٩ ،مبادرته فى ١٩٩٩/٨/٣ بنبذ حزبه للعنف والتحول إلى العمل السياسى لإجراء حوار مع الدولة التركية، ذلك أن هذه الدولة لا تزال حريصة على مواصلة رفضها الإقرار بوجود هذه المشكلة ومواصلة سياستها القائمة على تصفية المشكلة بالأساليب الأمنية والعسكرية والقانونية باعتبارها "مشكلة إرهاب"، دون محاولة تسويتها سلميًا باستخدام الأساليب السياسية والديموقراطية.

٢- أن أزمة الهوية والمشكلة الكردية فى تركيا يجمعهما أكثر من عامل مشترك، ومن ذلك ميل الدولة إلى إنكار وجود كل منهما من ناحية، والتعامل معهما بأساليب يغلب عليها الطابع "القمعى" من ناحية ثانية، فضلاً عن صلتهما الوثيقة بطبيعة الجمهورية التركية كما أسسها " أتاتورك " وفق مبادئه و" إصلاحاته " التى ما تزال قائمة حتى الآن بالرغم من محاولات تكييف أو تعديل بعضها – كالعلمانية والقومية – وفق مقتضيات الظروف والتطورات الداخلية والخارجية، كمحاولات

التوفيق بين "الكمالية" ، والإسلام فى نطاق ما يُعرف "بالتوليفة التركية – الإسلامية" أو "العثمانية الجديدة".

وبالتركيز على أزمة الهوية فى هذا السياق، يُلاحظ أنها إفراز لتطورات تركية داخلية وخارجية منذ تأسيس جمهوريتها عام ١٩٢٣، ونتيجة لمحاولة الدولة فرض مبادئ مؤسسها و"إصلاحاته" ذات التوجه العلمانى والتغريبي على بلد إسلامي وآسيوى بحكم اعتبارات الدين والثقافة والتاريخ وكذلك الجغرافيا؛ فمن الناحية الدينية، يدين بالإسلام أكثر من (٩٩%) من سكان تركيا، والبالغ عددهم (٦١) مليون نسمة عام ١٩٩٥ وحوالى (٦٦) مليوناً عام ٢٠٠٠، ويُتوقع زيادته وفق معدل نمو سنوى (١,٢٤%) إلى (٧٥) مليونا عام ٢٠١٠ و(٨٢) مليونا عام ٢٠٢٠[1]، ويثير ذلك التساؤل بشأن مدى توافق هذا الواقع مع الهدف التركى المتعلق بالانضمام إلى عضوية الاتحاد الأوروبى بدوله وشعوبه ذات الخلفية الدينية والحضارية المغايرة "المسيحية"، ومن الناحية الجغرافية، ورغم كون تركيا تمثل جسرًا أو ممرًا طبيعيًا بين أوروبا الغربية وآسيا، إلا أنها آسيوية أكثر منها أوروبية؛ فمن إجمالى مساحتها (٧٧٩,٤٥٢) ألف كم٢ لا تقع فى تراقيا (أوروبا) سوى (٢٣,٧٦٤) ألف كم٢ بنسبة (٣,٠٥%) من المجموع، مقابل (٧٥٥,٦٨٨) ألف كم٢ فى الأناضول (آسيا) بنسبة (٩٦,٩٥%) من المجموع ، فضلاً من أن حدودها مع الدول العربية والإسلامية تشكل (٦٠,٣٧%) من إجمالى حدودها البالغ (٢٧٥٣) كم منها: (٨٧٧) كم مع سورية، و(٤٥٤) كم مع إيران، و (٣٣١) كم، مع العراق و (٦١٠) كم مع الاتحاد السوفييتى السابق، و (٢٦٩) كم مع بلغاريا، و (٢١٢) كم مع اليونان[2].

٣- أن بحث الاتجاهات العامة لواقع هذه الأزمة وتطوراتها يفيد فى استشراف مستقبل التطور السياسى فى تركيا، ولاسيما بصدد مستقبل الحركة الإسلامية فيها من ناحية، والعلاقات التركية مع أوروبا والغرب من ناحية أخرى، فعلى الصعيد الأول قد يعنى تزايد الضغوط والقيود المفروضة على القوى الإسلامية المعتدلة والممثلة بالأساس حتى الآن سياسيًا وحزبيًا فى حزب "الفضيلة" FP ، إن الأزمة مرشحة مستقبلاً للاستمرار والتفاقم. وعلى الصعيد الثانى، فإن وجود الاختلافات الثقافية والحضارية بين تركيا وأوروبا قد يعنى ضعف احتمال نيل تركيا عضوية الاتحاد الأوروبى حتى بافتراض قدرتها على تنفيذ كافة الشروط السياسية والاقتصادية الواردة فى قرار ترشيحها ، وذلك بالرغم من الجهود التركية المبذولة، سواء لتجاهل تأثير هذه الاختلافات أو لتوظيفها فى خدمة هدف الانضمام إلى عضوية الاتحاد .

٤- أن الدراسة فى ضوء ما تقدم تغطى أبرز التطورات السياسية – والمجتمعية عمومًا- فى تركيا خلال تلك الفترة الطويلة (١٩٢٣-٢٠٠٠)، وتحديدًا ما يرتبط منها بأزمة الهوية ، وتعرض فى هذا السياق عددًا من النقاط الأساسية من قبيل ارتباط الأزمة فى نشأتها وتطورها بمبادئ "أتاتورك"

وطبيعتها "القسرية" واستمرار الالتزام بها في النظم التركية المتعاقبة، وتطور الحركة الإسلامية وتأثيرات الإسلام في تركيا والصراع مع القوى العلمانية، والرؤى الإسلامية التركية تجاه العلاقات مع أوروبا والغرب، والقوى العلمانية التركية وسياستها لإدماج تركيا في الغرب وأوروبا ، والقرار الأوروبي بترشيح تركيا لعضوية الاتحاد الأوروبي ومعوقات تحقيق هذه العضوية.

أولاً: "أتاتورك" وتأسيس الجمهورية وإلغاء الخلافة ونشأة أزمة الهوية:

بغية فهم العوامل التي ساعدت "أتاتورك" على إنشاء الجمهورية التركية على انقاض الدولة العثمانية من ناحية، وإحداث "الانقطاع" أو الانفصال بين تركيا وجذورها الإسلامية من ناحية أخرى، ينبغي قبل الحديث عن مبادئه وإصلاحاته الخالقة لأزمة الهوية التعرض – ولو بإيجاز – لمراحل تطور تلك الدولة .

١- مراحل تطور الدولة العثمانية :

مرت تلك الدولة منذ تأسيسها وحتى نهايتها بالمراحل الأربع التالية: [٣]

١- **مرحلة التأسيس** ، أو ما يمكن تسميته "بالأتراك في الأناضول"، وتم فيها تأسيس الدولة عام ١٢٩٩، على يد "عثمان" ، وسبقها حكم السلاجقة بإنشاء دولتهم في الأناضول عام ١٠٧٧، على يد "سليمان شاه" بعد أن أدى انتصار السلطان " ألب أرسلان" على الإمبراطور البيزنطي في "ملاذكرد" عام ١٠٧١، إلى فتح الأناضول أمام الأتراك ، وانتهت المرحلة عام ١٥٤١ بتولي "محمد الثاني" الحكم.

٢- **مرحلة التوسع الإمبراطوري**، وبدأت عام ١٤٦٣ بفتح "محمد الثاني/ الفاتح" للقسطنطينية وتحويلها إلى استانبول كعاصمة للدولة التي امتدت إلى صربيا عام ١٤٥٩، واليونان عام ١٤٦٠ ، وسوريا وفلسطين عام ١٥١٦ ، ومصر عام ١٥١٧ ، (حمل السلطان سليم الأول لقب الخليفة بعد ضم مصر)، وبلجراد عام ١٥٢١، ورودس عام ١٥٢٢ ، وشهدت تلك المرحلة فشل الحملة العثمانية الأولى لحصار "فيينا" بقيادة السلطان "سليمان" عام ١٥٢٩ ، وتم خلالها ضم العراق عام ١٥٣٣، وبلغاريا ١٥٤١، وليبيا ١٥٥١، وقبرص ١٥٧٠، وانتهت ببدء الحروب العثمانية – الإيرانية عام ١٥٧٨.

٣- **مرحلة الجمود ونهاية التوسع**، وبدأت عام ١٥٩٠ بالسلام مع إيران ، وشهدت الحرب ضد النمسا عام ١٥٩٦، والصلح معها عام ١٦٠٦، وغزو الإيرانيين لبغداد عام ١٦٢٣، واستعادة العثمانيين لها عام ١٦٣٨ بقيادة " سليم الرابع" ، وانتصار الأخير على الإيرانيين وتوقيع معاهدة "قصر شيرين" عام ١٦٣٩، وغزو كريت عام ١٦٦٩، وفشل الحصار الثاني "لفيينا" عام ١٦٨٣،

وتوقيع معاهدة سلام مع النمسا وحلفائها عام ١٦٩٩، وغزو النمسا لبلجراد" عام ١٧١٧، وتدمير الأسطول العثماني في هجوم روسي مفاجئ على ميناء "جشمة" Cesme عام ١٧٧٠، وانتهت بتوقيع معاهدة "ياز" yaz مع روسيا عام ١٧٩٢.

٤- مرحلة **"بداية النهاية"** منذ نهاية القرن الثامن عشر (عام ١٧٩٣)، وشهدت جمود الدولة وضعفها إزاء التحديات الخارجية، ومحاولات لم تكلل بالنجاح لإصلاح كيان الدولة وتجديدها باتباع أساليب الغرب دون التخلي عن أسسها الإسلامية، واستقلال الكثير من الولايات. وقد ساند السلاطين، ذلك التوجه الإصلاحي بدءًا من سليم الثالث (١٧٨٩-١٨٠٧) مرورًا بمحمد الثاني (١٨٠٨ - ١٨٣٩) وعبد الحميد الأول (١٨٣٩ - ١٨٧٦)، وانتهاءً بعبد الحميد الثاني (١٨٧٦ - ١٩٠٩)، وشملت تلك الإصلاحات الجيش (محاولة سليم الثالث عام ١٧٩٣ إنشاء جيش نظامي جديد بدلاً من الانكشارية، ولم يتم القضاء على الأخيرة سوى عام ١٨٢٦ بإنشاء جيش حديث بمعونة خبراء أوروبيين)، والمؤسسات السياسية (لائحة جولهان عام ١٨٣٩، وإصلاحات التنظيمات ولائحة ثانية للإصلاحات عام ١٨٥٦ في عهد عبد الحميد الأول، وإصدار دستور ١٨٧٦ في عهد عبد الحميد الثاني)، ومؤسسات التعليم والقضاء والوضع القانوني للأقليات غير المسلمة، وشهدت تلك المرحلة إنشاء " جمعية الشباب العثماني" عام ١٨٦٦ كقوة مساندة للإصلاحات، "وجمعية تركيا الفتاة" في سالونيك عام ١٩٠٨، وقيامها بتأسيس "لجنة الاتحاد والترقي" لاجبار عبد الحميد الثاني على إعادة دستور ١٨٧٦، ومولد "أتاتورك" في المدينة نفسها عام ١٨٨١. وشهدت المرحلة أيضًا تطورات خارجية أبرزت ضعف الدولة، كالحملة الفرنسية على مصر (١٧٩٨-١٨٠١)، والشام (١٧٩٩)، و تحطم الأسطول العثماني (والمصري) في "نفارين" عام ١٨٢٩، واستقلال اليونان عام ١٨٢٩، وتقدم قوات " محمد علي باشا" في الأناضول عام ١٨٣٣، وهزيمة الأسطول العثماني على يد "إبراهيم باشا" في "نيازيب" عام ١٨٣٩، واندلاع حرب القرم بين الروس والأتراك مع انضمام بريطانيا وفرنسا إلى الأخيرين عام ١٨٥٤ ونهايتها بمعاهدة سلام عام ١٨٥٦ وعودتها للاشتعال عام ١٨٧٧، واستقلال صربيا والجبل الأسود والبوسنة ورومانيا، وترك إدارة قبرص لبريطانيا عام ١٨٧٨، واحتلال بريطانيا لمصر عام ١٨٨٢، واستقلال بلغاريا وضم النمسا والمجر للبوسنة والهرسك واتحاد كريت مع اليونان عام ١٩٠٨، وغزو إيطاليا لليبيا عام ١٩١١ وضمها عام ١٩١٢، وهزيمة القوات العثمانية عام ١٩١٢ في حرب البلقان الأولى أمام الجبل الأسود وصربيا وبلغاريا واليونان وتبعها انقلاب ضباط "الاتحاد والترقي" ضد الحكومة في العام نفسه، ونشوب حرب البلقان الثانية عام ١٩١٣ واستعادة العثمانيين "إدرنا" Edirna التي فقدوها في الحرب الأولى. وانتهت هذه المرحلة بنشوب الحرب العالمية الأولى التي خاضتها الدولة العثمانية إلى جانب ألمانيا،

ولم تنته فحسب بفقدها فلسطين وسوريا والحجاز، ولكن أيضًا بدخـول الحلفـاء " استانبول " ليبدأ " أتاتورك" حرب استقلال عام ١٩١٩، وحتى عام ١٩٢٣.

ثانيًا: مبادئ "أتاتورك" وإصلاحاته "العلمانية" و" والتغريبية "

بعيدًا عن التفسيرات الشائعة لموقـف "أتـاتورك" تجـاه الاسـلام، مـن قبيـل اتهامـه بالماسـونية أو بكونه من يهود الدونمة، بالنظر إلـى صعوبـة إثباتـها والتحقـق منـها، كمـا أنـها - بافتراض صحتـها جزئيًا- لا تكفى لتفسير هـذا الموقـف ، يمكـن القـول: إن ذلـك الموقـف جـاء نتيجـة ربـط "أتـاتورك" وعناصر النخبة المجددة من الشباب الأتراك والكماليين بين الإسلام والجمود الذى عانت منـه الدولـة العثمانية فى نهايـة عـهدها، واقتناعـهم "بـأن الإسـلام لايعد الوسـيلة الصحيحـة للإصـلاح السياسـى والاجتماعى والاقتصادى المنشود؛ لانتشال تركيا من ذلك الضعف والجمود. ولهذا سعى "أتـاتورك" منذ تأسيس الجمهورية فى ١٩٢٣/١٠/٢٩، وحتى وفاته فى ١٩٣٨/١١/١٠ إلى استبعاد الإسلام من السياسة والحياة العامة، وقصره على الشئون الشخصية وإخضاعه فـى الوقـت نفسـه لسـلطة الدولـة، وذلك عبر تبنى " وفرض" مجموعة من المبادئ والإصلاحات الرامية مـن وجهـة نظـره إلـى "بنـاء دولة ديموقراطية علمانية حديثة مختلفة جوهريًـا عـن الأسـس الثيوقراطيـة للدولـة العثمانيـة ، وبنـاء مجتمع حديث على النمط الغربى، والارتقاء بالأمة التركية إلى مصاف الأمـم المتحضـرة (الغربيـة) فى العالم"(٤).

ومن بين ما تضمنته إصلاحات "أتاتورك " مايلى:(٥)

١- **إسقاط الصفة الدينية عن الجمهورية التركية** بثلاثة قوانين وافق عليها المجلس الوطنى فـى ١٩٢٤/٣/٤ ، أولها: **إلغاء نظام الخلافة** وطرد جميـع أعضـاء "البيـت العثمـانى" مـن تركيـا خـلال عشرة أيام، وحرمانهم من حقوقهم الرعوية التركية، ومصادرة جميع أملاكهم وقصورهـم، و ثانيـها: **إلغاء وزارة الأوقاف** واستبدالها بإدارة الشـئون الدينيـة التابعـة لرئاسـة الـوزراء للنظـر فـى الشـئون الإسلامية، ويتولى رئيس الجمهورية تعيين رئيس هذه الإدارة، وثالثها: **إلغـاء المـدارس الدينيـة** مـن خـلال قـانون توحيد التعليم بربـط جميـع المعـاهد والمـدارس الأميريـة والدينيـة بـوزارة المعـارف العمومية التى يعهد إليها أيضًا تأليف هيئة من علماء الدين؛ لإعداد الإساتذة الأخصائيين فـى الشـئون الدينية.

٢- **إلغاء المحاكم الشرعية** بموجب قانون صادر فى ١٩٢٤/٤/٨، **وتبنى نظـام قـانونى مدنـى جديد يعتمد على القوانين الغربية** (القانون المدنى السويسرى وقانون الإجراءات القضائيـة لمقاطعـة

نيوشاتل السويسرية والقانون البحرى الألمانى وقانون العقوبات الإيطالى)، واكتمل هذا النظام فى ١٩٢٦/٢/١٧، وتم بموجبه تقرير الوضع المدنى للأسرة وحظر تعدد الزوجات.

٣- **إصدار قانون "الزى"** فى ١٩٢٤/١١/٢٥؛ وتم بموجبه حظر ارتداء "الحجاب" و"الطربوش" ، باعتبارهما " من رموز الروح التقليدية الدينية المناوئة للتقدم والتحضر " ، واستبدال الأخير بالقبعة "كرمز للعصرية".

٤- **إلغاء الطرق الإسلامية** بقانون صادر فى ١٩٢٥/٩/٢؛ بسبب " تعارضها مع الإصلاحات الهادفة إلى بناء دولة علمانية حديثة".

٥- **تبنى التقويم الغربى** بقانون صادر فى ١٩٢٥/١٢/٢٦.

٦- **إلغاء استخدام الأبجدية العربية** فى ١٩٢٨/١١/٣ باعتبارها "تعرقل تقدم تركيا الثقافى ورغبتها فى الانفتاح على العالم" ، واستبدالها بأبجدية تركية مماثلة للاتينية.

٧- **تأكيد علمانية الدولة** بإصدار دستور فى ١٩٢٨/٤/١٠ ينص على: "أن تركيا دولة علمانية" عوضًا عن دستور أبريل ١٩٢٤ الذى كانت مادته الثانية تنص على "أن الإسلام دين الدولة". وفى ١٩٣٧/٢/٥ صدر دستور تضمن العلمانية وخمسة مبادئ أخرى (الجمهورية والقومية والشعبية والإصلاحية ومحورية دور الدولة) كمبادئ أساسية حاكمة للدولة التركية حتى الآن.

٣- الطبيعة "القسرية" لتنفيذ إصلاحات "أتاتورك" وخصوصية فهمه للديموقراطية(٦) :

أثارت تلك الإصلاحات فى عهد "أتاتورك" **حركات احتجاج** متنوعة فى مجتمع يدين السواد الأعظم من سكانه بالإسلام، وينتمى بعضهم إلى أصول غير تركية كالأكراد. ومن ذلك: المظاهرات الشعبية الإسلامية فى عدة مدن احتجاجًا على تطبيق قانون "الزى" لعام ١٩٢٤، وواجهتها الدولة بقسوة بالغة، وصلت إلى حد تشكيل محاكم عسكرية لمحاكمة المشاركين فيها، وتنفيذ أحكام الإعدام الصادرة بحقهم أمام المساجد، وبحيث لم تنجح الدولة فى إلغاء "الطربوش" إلا فى نوفمبر ١٩٢٥ ، وتكرر القمع على نطاق أوسع فى مواجهة حركة التمرد الإسلامى الكردى فى جنوب شرق الأناضول فى الفترة ١١ فبراير- ٢٩ يونيو ١٩٢٥، وفى قمع أعضاء الطرق الإسلامية، وإغلاق الأضرحة فى ١٩٢٥/١١/٣٠، وفى إخماد اضطرابات إسلامية فى "أزمير" بإجراء محاكمات، وتنفيذ عمليات الإعدام فى المشاركين فيها فى ١٩٣٠/١٢/٢٣، كما تم قمع تمرد كردى فى "تونجلى" فى يونيو ١٩٣٧، وبغرض توفير "الغطاء القانونى" لهذا القمع، تم إصدار قانون الحفاظ على النظام العام فى ١٩٢٥/٣/٤ لمنح الحكومة سلطات استثنائية واسعة. وأظهر ذلك القمع شدة

حرص الدولة وقائدها على فرض الإصلاحات بالقوة على المجتمع، و"سحق" أى حركة أو بادرة لمعارضة عملية تغريب تركيا معنويًا وقيميًا.

وشكلت الديموقراطية من وجهة نظر "أتاتورك" جزءًا من هدف أكبر للتحديث القائم على "إحلال العقل والمنطق والعلم محل الدين / الإسلام بما يفرضه من قيود على التقدم". وتولى مسئولية تحقيق هذه الديموقراطية القائمة على العقلانية والعلمانية حزب "الشعب" HP الذى أسسه "أتاتورك" فى ١٩٢٣/٨/٩، وحول اسمه فى ١٩٢٤/١١/١٠ إلى حزب "الشعب الجمهورى" CHP ، وشكلت المبادئ الستة أساس أيديولوجية هذا الحزب، والذى اعتبر "حزبًا تطور فى خضم النضال الوطنى من أجل الاستقلال، وغايته حماية الدولة وتوجيه الشعب والارتقاء بالأمة؛ لتصل إلى مرتبة الأمم المتحضرة". ولم تسمح القيادة الحاكمة خلال فترة نظام الحزب الواحد ١٩٢٣-١٩٤٥ ، أى "أتاتورك" وخليفته "عصمت أينونو" ، بعودة الإسلام أو "اللاعقلانية"، إلى التأثير السياسى باعتباره "خطرًا يهدد الجمهورية العلمانية "، ويفسر ذلك قرار "أتاتورك" فى ١٩٣٠/١١/١٧ حظر "الحزب الجمهورى الليبرالى" LCP الذى كان قد شجع على تكوينه فى ١٩٣٠/٨/١٢ كحزب معارض برئاسة "فتحى أوكيار" بعد ظهور بوادر؛ لتحول الحزب إلى التعبير عن قيم إسلامية و"استغلال المشاعر الدينية ". وقبل ذلك بخمس سنوات كان قد تم استخدام قانون الحفاظ على النظام العام فى مارس ١٩٢٥ فى حل حزب آخر معارض "الحزب الجمهورى التقدمى" الذى أسسه فى ١٩٢٤/١١/١٧ أعضاء جناح معارض بحزب "الشعب الجمهورى" . بعبارة موجزة، فإن الإسلام همِّش بدرجة كبيرة فى ظل الديموقراطية العلمانية إبان نظام الحزب الواحد حتى منتصف الأربعينيات.

٤- استمرار النظم التركية اللاحقة فى تبنى إصلاحات أتاتورك كعامل لأزمة الهوية

بالرغم من ارتباط عودة الإسلام للتأثير فى الحياة السياسية التركية بالتحول نحو التعددية الحزبية على النحو الذى سيتم عرضه لاحقًا، إلا أن النظم التركية المتعاقبة بعد وفاة "أتاتورك" واصلت تطبيق سياسة فرض "الإصلاحات" والمبادئ" الكمالية" ، كما لعب العسكريون دورًا مهمًا فى التدخل لحماية هذه المبادئ فى انقلابات ١٩٦٠ و ١٩٧١و ١٩٨٠؛ ونتيجة لهذه السياسة تبلورت حركة أو معارضة سياسية إسلامية، وأصبح الصراع بين العلمانية والإسلام حقيقة قائمة فى تركيا حتى الآن، مع اختلاف طبيعة هذا الصراع وحدته وتطوراته بحسب طبيعة النظام السياسى والحزبى القائم وتطوراته ومسالك العسكريين فى التدخل المباشر أو غير المباشر.

ومن الأمور الجديرة بالاهتمام فى هذا السياق، استمرار الالتزام بهذه الإصلاحات والمبادئ من جانب كافة القيادات التركية منذ عام ١٩٣٨[٧] ، بما فيها قيادات ذات توجهات إسلامية ممتزجة

بتوجهات علمانية غربية كالرئيس "أوزال" ١٩٨٩-١٩٩٣، وبدرجة أقل الرئيس "دميريل" ١٩٩٣-٢٠٠٠، خصوصًا مع تقدير هذه القيادات – في حالة عدم الانتماء إلى خلفية عسكرية- مخاطر "تحدى" دور المؤسسة العسكرية القوية كضامن لهذه المبادئ وبخاصة العلمانية، فالرئيس "أوزال" كان حريصًا على الدفاع عن العلمانية ومبادئ "أتاتورك" عمومًا باعتبارها غير متعارضة مع حرية الدين والاعتقاد، مع ربط ذلك بالمشروع الخاص كأساس للتطور الاقتصادي لتركيا ولوحدتها ، وعبر عن ذلك بوضوح في ١٩٩٠/١١/٢٢بقوله:[٨]

" إن حرية الفكر أهم متطلب للتنمية والتطور، وتليها في الأهمية حرية الدين والاعتقاد، ثم حرية العمل والمشروع الخاص. والعلمانية تشكل العمود الفقري لحرية الدين والاعتقاد، واحترام أفكار الآخرين ومعتقداتهم أمر ضروري لمنع الاستقطاب؛ الذي يؤدي إلى تمزيق المجتمع وتكامله".

والرئيس "دميريل" عبر قوليًا وفعليًا عن الموقف نفسه، ففي ٢٠٠٠/٥/١٦ حرص على تأكيد "أنه لم يتهاون خلال فترة رئاسته في حماية مبادئ الجمهورية وقيم العلمانية" [٩]، بل إنه أنكر وجود "مشكلة هوية" في بلاده، وأعاد الفضل في ذلك إلى "أتاتورك" ومبادئه،حيث ذكر في٢٠٠٠/٢/١٧:[١٠]

"إن تركيا لاتعاني على الإطلاق من مشكلة هوية ، فمنذ أن وضع "أتاتورك" أسس الجمهورية ، وجد الشعب أن الجمهورية تقوم على المساواة بين الأفراد في الحقوق والواجبات.وليس هناك أي تعارض بين الإسلام والديموقراطية والجمهورية في تركيا، فالدولة التركية كدولة علمانية لا تتدخل في الدين، ويتمتع أفراد الشعب بالحرية في ممارسة شعائرهم الدينية، بيد أن المشكلة تكمن في إمكانية استخدام الدين في السياسة، سواء من جانب المساجد وعددها (٧٠) ألف مسجد أو من جانب بعض الأحزاب السياسية بما يتعارض مع نص الدستور على وجوب قيام الأحزاب، وعملها على عدة أسس من بينها الالتزام بالعلمانية وحكم القانون".

أما الرئيس "سيزر" فأكد فور انتخابه في ٢٠٠٠/٥/٥ "أنه سيعمل بلا هوادة للحفاظ على المبادئ الأساسية للجمهورية العلمانية والديمقراطية كما أرساها أتاتورك، وأنه لن يسمح بأي محاولات لخلط الدين بالسياسة، أو بأي تنازلات فيما يتعلق بمبدأ العلمانية الذي تقوم عليه تركيا، ولن يسمح للأكراد بتحقيق أي مكاسب في الأراضي" ، وتعهد لدى توليه رئاسة الجمهورية في ٢٠٠٠/٥/١٦ "بالالتزام بمبادئ الجمهورية وحماية العلمانية وفصل الدين عن الدولة"[١١] . ومن المعلوم أن "سيزر" كان رئيسًا للمحكمة الدستورية لدى صدور قرارها بحظر حزب"الرفاه" الإسلامي التوجه في ١٩٩٨/١/١٦.

ثانيًا: الحركة الإسلامية التركية والهوية والديموقراطية والعلمانية :

الفرص والقيود فى الفترة ١٩٤٥-١٩٩٣ (١٢)

ثمة علاقة وثيقة بين هذه الحركة وبين المتغيرات الثلاثة الواردة بالعنوان ، فمن ناحية تعبر هذه الحركة وتطوراتها عن رد فعل إسلامى مجتمعى إزاء محاولات الدولة منذ عهد "أتاتورك" طمس الهوية الإسلامية لتركيا لصالح الهوية الغربية عبر "التغريب" و "العلمنة"، ومن ناحية ثانية استفادت هذه الحركة وماتزال من تحول تركيا إلى التعددية الحزبية منذ عام ١٩٤٥ وحتى الآن فى العمل والحركة بقدر من الفاعلية والعلنية بشكل غير مسبوق قبل هذا التحول، ومن ناحية ثالثة خضعت هذه الحركة وأحزابها وما تزال لقيود وضغوط عديدة فى إطار هذه الديموقراطية التعددية التى تضبط تفاعلاتها مؤسسة عسكرية قوية مستعدة عند الضرورة للتدخل المباشر أو غير المباشر حماية لمبادئ الجمهورية العلمانية، وذلك بالرغم من دور هذه المؤسسة فى فترة الحكم العسكرى بعد الانقلاب الثالث (١٩٨٠-١٩٨٣) فى تطور هذه الحركة، ولو بشكل غير مباشر.

وقبل بحث بعض المسائل المهمة فى هذا الخصوص ، تتعين الإشارة إلى ما يلى:

١- إن استخدام مفهوم "الحركة الإسلامية" فى السياق التركى ينطوى على قسط كبير من التبسيط لظاهرة معقدة، وذلك بالنظر إلى تنوع تيارات وقوى هذه الحركة، فإضافة إلى التمييز بين القوى الإسلامية المعتدلة، سواء السياسية – الحزبية منها أو الاجتماعية – الدينية من ناحية والجماعات الإسلامية المتشددة – المتطرفة المعتمدة على العنف، تعبر عن هذه الحركة: الطرق الدينية ، والأحزاب الإسلامية التوجه، والمرتبطة بشكل مباشر أو غير مباشر "بنجم الدين أربكان" – أى حزب "النظام الوطنى" عام ١٩٧٠، ووريثه حزب "السلامة الوطنى" عام ١٩٧٢، ووريثهما حزب "الرفاه" عام ١٩٨٣-وكلها بقيادة "أربكان"- ثم حزب "الفضيلة" منذ عام ١٩٩٨، وقيادات حزبية وسياسية ذات توجهات إسلامية وعلمانية ومن أبرزها "أوزال" ومن قبله "عدنان مندريس" ، وأجنحة إسلامية داخل أحزاب يمينية وأهمها "الوطن الأم"، وأحزاب إسلامية صغيرة غير مرتبطة "بأربكان"، بعضها اختفى أو حُل كحزب "الأمة" فى الخمسينيات والآخر لا زال قائمًا كحزب "الوحدة الكبرى" ، فضلاً عن مدارس فكرية متمايزة فيما بينها وأقرب ما تكون إلى مجموعات مستقلة شكلها جانب من المثقفين الإسلاميين من غير المنخرطين فى الحركة الحزبية الإسلامية.

٢- إن هذه الحركة لا يوجد لها " زعيم واحد " ، بحكم تنوعها وتعددها ، ويصعب إطلاق هذه الصفة حتى على " أربكان " – قبل حظر " الرفاه " ومنع زعيمه وأربعة آخرين من كوادره من ممارسة العمل السياسى لمدة خمس سنوات فى يناير ١٩٩٨ – رغم مركزية دوره و "الرفاه " فى

دفع الإسلامي السياسي إلى الواجهة وصولاً إلى رئاسته لأول مرة للحكومة فى الفترة يونيو ١٩٩٦ – يونيو ١٩٩٧. ويختلف بذلك وضع هذه الحركة عن الحركات الإسلامية فى دول أخرى كإيران.

(الخميني) والجزائر (عباس مدنى)، ومصر (حسن البنا وسيد قطب)، وتونس (راشد الغنوشي) والسودان (حسن الترابى)، وغيرها. ويلاحظ من ناحية أخرى، أن قادة " الإسلام السياسي " فى تركيا ليسوا من رجال الدين ، حيث تقتصر زعامة الأخيرين على الطرق الدينية وأنرعها . ذلك أن معظمهم من النخب ذات التعليم العالى، وينتمون إلى مهن تعتبر " علمانية " ، بمعنى كونها نتاج حضارة الغرب الحديثة ، فمنهم مهندسون وأساتذة جامعيون ومن أبرزهم "أربكان" [١٣] وصحفيون ومحامون وأطباء وغيرهم. وقد استفاد هؤلاء من خلفياتهم التعليمية والمهنية " الحديثة " فى إعطاء الحركة الإسلامية صفة "المعاصرة" والقدرة على الحركة والتأثير فى وسط علماني يسعى إلى الاندماج فى الغرب.

٣- إن تحديد **الفترة محل البحث** (١٩٤٥-١٩٩٣) يعود إلى أن بدايتها شهدت تحول تركيا إلى **التعددية الحزبية**؛ مما ساعد على عودة تأثير الإسلام إلى الحياة السياسية والاجتماعية – بعد تعرضه في عهد " أتاتورك "، وجانب كبير من عهد خليفته "أينونو" لسنوات من التهميش والاستبعاد - نتيجة اعتبارات التنافس الإنتخابى بين الأحزاب والتوجهات والمشاعر الإسلامية لبعض قادة الأحزاب "العلمانية" وظهور أحزاب إسلامية التوجه، وإن ارتبطت بذلك التحول وتطوراته اللاحقة ثلاثة انقلابات عسكرية، كان من بين أهدافها تحجيم هذا التأثير ومنعه من التطور خارج " حدود السيطرة " . أما نهاية الفترة فترتبط بوفاة الرئيس " **تورجوت أوزال**" الذى أحدثت توجهاته وسياسته " الإسلامية " آثاراً مهمة خدمت تطور الحركة الإسلامية فى عدة مجالات، سواء إبان رئاسته للحكومة منذ ديسمبر ١٩٨٣ وحتى نوفمبر ١٩٨٩، أو رئاسته للدولة منذ التاريخ الأخير وحتى وفاته فى أبريل ١٩٩٣ . وسيتم الاقتصار على بحث دور " **أربكان** " السياسى وأحزابه على الفترة من ١٩٧٠/٦٩ وحتى انقلاب ١٩٨٠ وما أعقبه من حكم عسكرى ، على أن يتم لاحقاً تخصيص نقطة مستقلة لبحث هذا الدور بعد عام ١٩٨٣ فى إطار حزب " الرفاه " حتى حظره فى يناير ١٩٩٨، وكذلك لبحث دور "الفضيلة" وتوجهاته وسلفه إزاء القضايا الداخلية والخارجية ولا سيما ما يتعلق منها بالهوية والعلاقات مع الغرب.

١- الإسلام والسياسة التركية فى الفترة ١٩٤٥-١٩٦٠

تحولت تركيا إلى التعددية الحزبية عام ١٩٤٥ بتكوين حركة معارضة قوية تمثلت فى "**الحزب الديموقراطي**" DP الذى أسسه فى ١٩٤٦/٦/٧ أعضاء سابقون بحزب "**الشعب الجمهورى**" CHP ، ومن أبرزهم "**جلال بايار**" و "**عدنان مندريس**" ، وحرص الرئيس " **عصمت اينونو** " قبل

السماح بهذا التحول على مطالبة "بايار "صراحة " بالا يستغل الحزب الديموقراطي الدين لأغراض سياسية " .

واستفادت القوى الإسلامية من التعددية الحزبية؛ لتجتمع قدر الإمكان تحت مظلة أحزاب منافسة لحزب " الشعب الجمهوري " الحاكم ، وبخاصة الحزب "الديموقراطي"، وبدرجة أقل حزب " **الأمة** " الذى تأسس فى ١٩٤٨/٧/٢٠ برئاسة "**عثمان بولوق باشى**" . فى الوقت نفسه بدأت **الطرق الدينية** فى الانتقال من " العمل السرى " فى فترة ما قبل ١٩٤٥ إلى ممارسة نشاطها بصورة أقل سرية، بل إن بعضها عاد للظهور العلنى .

ومن " المفارقات " **فى هذا** الخصوص أن حزب " **الشعب الجمهورى** " ، ورغم كونه " قلعة العلمانية الرئيسية " آنذاك ، كان سَباقا إلى الانفتاح على الإسلاميين من خلال بعض الإجراءات التى أقرها فى مؤتمره العام سنه ١٩٤٧ ، وتُعد تحولاً نوعيًا عن المفهوم "التقليدى" للعلمانية، الذى تبناه الحزب منذ تأسيسه . ففى ذلك المؤتمر تم اعتبار الدين " الغذاء الروحى للمجتمع " ، وتم اتخاذ توصيات" بإقامة دورات؛ لتخريج الأئمة والخطباء ، وفتح كلية الآلهيات بجامعة أنقرة ، وإدخال الدين كمادة اختيارية فى التعليم الابتدائى ، وتسهيل الذهاب إلى الحج ، وفتح الجبانات والمقابر والأضرحة أمام الزيارات"، بيد أن هذا الحزب ومنافسه الرئيسى (**الحزب الديمقراطى**) لم يسمحا لأنفسهما بالقيام " بثورة مضادة للعلمانية " ، وإنما كانا مضطرين لدفع " ثمن "ما و"التنازل "إزاء الكثير من الأمور الدينية؛ سعيًا لاجتذاب أصوات الناخبين .

وبرغم تمتع الحزب "الديموقراطي" بشعبية أكبر ، إلا أنه فى **أول انتخابات تعددية فى ١٩٤٦/٧/٢١** لم ينل سوى (٦٢) مقعدًا مقابل (٤٠٣) مقعد لصالح " الشعب الجمهورى "؛ بفعل عمليات التزييف والتزوير الواسعة النطاق لصالح الأخير ، وقررت حكومة " الشعب الجمهورى " فى ١٩٤٨/١١/٢٥ إدخال الدروس الدينية الاختيارية لتلاميذ المرحلة الابتدائية.(١٤) اختلف الحال فى **انتخابات ١٩٥٠/٥/١٤** بترجيحها كفة الحزب "الديموقراطي" الذى شكل الإسلام عنصرًا قويًا فى الدعاية له، حيث نال (٤٢٠) مقعد من مجموع مقاعد البرلمان (٤٨٧ مقعد) ، مقابل (٦٨) مقعدًا "للشعب الجمهورى"و(٢) للمستقلين و(١)لحزب " الأمة " . وفى ١٩٥٠/٥/١٩تم انتخابات "بايار" رئيسًا للدولة، وتولى " مندريس " رئاسة الحكومة، وتعهد فى برنامجه بتحقيق الإصلاح السياسى والاقتصادى . (١٥)

وتعرض حزب " الأمة " للحظر فى ١٩٤٥/١/٢٧ بتهمة " الاستغلال السياسى للدين "؛ مما دفع قيادته إلى إعادة تأسيسه فى ١٩٥٤/٢/٢ تحت اسم " **حزب الأمة الجمهورى** " **CMP** . وواصل الحزب "**الديموقراطي**" تقدمه فى الانتخابات اللاحقة ، حيث حصل فى **انتخابات ١٩٥٤/٥/٢** على

(٥٠٥) مقعد ، مقابل (٣١) مقعدًا لحزب " الشعب الجمهورى " و (٥) مقاعد " للأمة الجمهورى"، ونال فى انتخابات ١٩٥٧/٩/٢٧ المبكرة (٤٢٤) مقعد مقابل (١٧٨) مقعد و(٤) مقاعد للحزبين الأخيرين على التوالى.

وسيطر الحزب "الديموقراطي" بزعامة "مندريس" على الحياة السياسية التركية طوال عقد الخمسينيات ، وارتبط اسم الأخير " بعودة الإسلام إلى الحياة التركية "، والواقع أنه ساهم كثيرًا فى "الإحياء الإسلامى" فى ذلك العقد، عبر اتخاذ العديد من الإجراءات المهمة من قبيل السماح برفع الأذان بالعربية ، وإلغاء الحظر على البرامج الدينية فى الإذاعة وتلاوة القرآن فيها ، وإدخال دروس الدين فى المرحلة المتوسطة ، ومنح الصفة القانونية لمعاهد تخريج الأئمة " إمام – خطيب "، وبناء (١٥٠٠) مسجد، وترميم عشرات المساجد فى الفترة ١٩٥٠-١٩٥٧ . وبرغم ارتباط اسم الحزب بالإسلام، وبخاصة منذ عام ١٩٥٨ ، إلا أنه يصعب وصفه بهذه الصفة ، ذلك أن رغبة "مندريس" فى كسب الانتخابات ومناهضته للشيوعية كانتا من عوامل ممارسته " سياسة إسلامية " بمعنى معين، لكنه كان فى الوقت نفسه رافضًا لظهور حزبه" كحزب إسلامى " ، وتبنى فعليًا سياسة توزان دقيق بين النزعتين الإسلامية والعلمانية . ففى إطار دفاعه عن العلمانية؛ تم فى عهد "مندريس" إصدار تعميمات " لحماية تماثيل أتاتورك " التى تعرضت للتحطيم ، ولوحق أعضاء الطريقة التيجانية وسجن زعيمها " كمال بيلاق أوغلو " ، وحوكم المفكر الإسلامى الكبير " سعيد النورسى " وغيره ، و أغلقت مطبوعات إسلامية ، وحوكم منتقدو الكمالية والعلمانية ، وأغلق حزب الأمة .

وبرغم حرص " مندريس " على حماية العلمانية ، إلا أن تحذيرات العلمانيين، ولا سيما حزب "الشعب الجمهورى " من " أن سياسة مندريس فى استغلال الدين ستؤدى إلى كارثة فى تركيا " لقيت آذانًا صاغية، وفتحت الباب أمام أول انقلاب عسكرى فى تاريخ تركيا فى ١٩٦٠/٥/٢٧ بدعوى "حماية العلمانية " ، وتم اعتقال " مندريس " ونواب الحزب الحاكم والرئيس " بايار " وإعدام الأول وبعض رفاقه . [١٦] وسبق الانقلاب تزايد حدة الصراع بين الحكومة والمعارضة ، ولجوء الحكومة إلى حظر نشاطات " الشعب الجمهورى " لمدة ثلاثة أشهر فى ١٩٦٠/٤/١٨، و إعلان حالة الطوارئ إثر مظاهرات طلابية فى " استانبول" احتجاجًا على ذلك الحظر فى ١٩٦٠/٤/٢٨. وبعد الانقلاب تكررت اتهامات النخبة العسكرية " الحاكمة "؛ وبمساعدة البيروقراطية المدنية والعناصر العلمانية – الكمالية؛ لحكومة الحزب الديموقراطي بأنها " خانت مبادئ الجمهورية العلمانية والديموقراطية باستغلالها الإسلام فى حملاتها الانتخابية " .

٢- الإسلام والسياسة التركية في الفترة ١٩٦١-١٩٧١

تبدأ هذه الفترة بعودة الديموقراطية عام ١٩٦١، وتنتهي بالانقلاب العسكرى الثانى فى ١٩٧١/٣/١٢، وشهدت عودة تأثير الإسلام فى الحياة السياسية والحزبية التركية . وقبل الحديث عن مظاهر هذا التأثير وعوامله ، تتعين الإشارة إلى أن **عودة الحكم المدنى** استغرقت حوالى عام وتمت " بيسر " نسبى رغم ضغوط بعض قادة الانقلاب ؛ ففى ١٩٦٠/٥/٢٨ تولى الجنرال " **جمال جورسل** " قائد الانقلاب رئاسة الدولة والحكومة ، وتشكلت الحكومة من عناصر تكنوقراطية مدنية مع احتفاظ العسكريين بالسلطة الحقيقية، وفى ١٩٦٠/١١/٣١ تم استبعاد ونفى (١٤) ضابطًا على رأسهم الكولونيل " **ألب أرسلان توركيش** " من أعضاء " لجنة الوحدة الوطنية " القائمة بالانقلاب – كانت تضم (٣٧) عضوًا – بسبب معارضتهم العودة السريعة إلى الديموقراطية، وفى ١٩٦١/١/٦ تم تشكيل جمعية تأسيسية، وفى ١٩٦١/٤/١١ تم رفع الحظر على الأحزاب السياسية وتأسست أحزاب جديدة ، وورث حزب " **العدالة** " AP الحزب "الديموقراطي" ، بينما انضم بعض أعضاء الأخير إلى حزب "**تركيا الجديدة**"، وفى ١٩٦١/٥/٢٧ وضعت الجمعية التأسيسية الدستور الجديد والنظام الانتخابى الجديد القائم على التمثيل النسبى، وفى ١٩٦١/٧/٩ تمت الموافقة على الدستور فى استفتاء عام. وأجريت **الانتخابات العامة فى ١٩٦١/١٠/١٥** والتى أسفرت عن حصول حزب " **الشعب الجمهورى** " على (١٧٣) مقعد مقابل (١٥٨) مقعد لحزب " العدالة " و (٦٥) مقعدًا لحزب "تركيا الجديدة" و (٥٤) مقعدًا لحزب "**مزارعى الأمة الجمهورى**"[١] فى المجلس الوطنى الجديد المكون من (٤٥٠) مقعد. وعقب تلك الانتخابات ، وافق حزبا "الشعب الجمهورى" و"العدالة" على تشكيل حكومة ائتلافية برئاسة "**عصمت أينونو**" زعيم الأول فى ١٩٦١/١٠/٢٤ ، واجتمع البرلمان فى اليوم نفسه وانتخب فى اليوم التالى" جورسل " رئيسًا للجمهورية ، وتشكلت حكومة " أينونو " فى٢٠ /١٩٦١/١١ ، وألغيت الأحكام العرفية فى ١٩٦١/١٢/١.[٢]

أما عوامل ومظاهر تأثير الإسلام فى تلك الفترة فارتبطت على الصعيد السياسى بعودة الديموقراطية وتداعياتها، وكان من أبرزها :

١- عودة التنافس بين الأحزاب ومسألة توظيف الدين فى الحياة السياسية ، خاصة وأن حزب "**العدالة** " بزعامة " **دميريل** " اعتبر نفسه استمرارًا للحزب "الديموقراطي" ورسالته ، بما يعنيه ذلك من استقطاب القوى الإسلامية (المناهضة للعلمانية) تحت مظلته، وواكب ذلك ما شهدته

---

(١) نشأ هذا الحزب فى ١٩٥٨/١٠/١٧ من اندماج حزب " الأمة الجمهورى " وحزب " المزارعين " ، وتحول فى ١٩٦٩/٢/٩ على يد رئيسه =

الستينيات من انتشار أفكار تضرب علـى " وتـر حسـاس " عند الأتـراك مرتبط بالتـاريخ العثمـانى والإسـلامى وتشـدد علـى مخـاطر الشيوعية والماسونية ، ممـا دفـع بـالكثير مـن الأتـراك للاقـتراع لأحزاب قادرة على مواجهة هذه المخاطر ، وهى بالذات حـزب "العدالـة" ، مقـابل حـزب " الشـعب الجمهورى " بتقاطعه فى تشدده العلمـانى مـع " إلحـاد الشـيوعية " مـن وجهـة نظـر النـاخبين ذوى الخلفية والتوجهات الإسلامية .

ولعل ذلك يفسر – ضمـن عوامـل أخـرى – تطـور الأداء السياسـى لحـزب " العدالـة " فـى الانتخابات العامة والمحلية وسيطرته على الحياة السياسـية، منذ انتخابـات ١٩٦٥ البرلمانيـة وحتـى انقلاب مـارس ١٩٧١، ففـى انتخابـات ١٠/١٠/١٩٦٥ البرلمانيـة نـال الحـزب الأغلبيـة المطلقـة بحصولـه علـى (٢٤٠) مقعـد مقـابل (١٣٤) مقعد لحـزب "الشـعب الجمـهورى"، و (٧٦) مقعـدًا لأربعة أحزاب أخـرى ، وشـكل "دميريل " حكومتـه الأولـى فـى الفـترة أكتوبـر ١٩٦٥ – نوفمـبر ١٩٦٩، وفـى انتخابات جزئية لمجلس الشيوخ فى ٢/٦/١٩٦٨ لشـغل (٥٣) مقعدًا ، فـاز حـزب " العدالة " بـ (٣٨) مقعداً و(٤٩,٩ %) من إجمالى الأصوات، مقابل (١٣) مقعداً و (٢٧,١%) من الأصوات لمنافسـه الرئيسـى (الشـعب الجمـهورى)، وفـى انتخابـات ١٢/١٠/١٩٦٩ البرلمانيـة ، حقق حزب " العدالة " فوزًا كبيرًا بحصوله على (٢٥٦) مقعد و (٤٦,٥%) مـن إجمـالى الأصـوات مقـابل (١٤٣) مقعـد و(٢٧,٤%) مـن الأصـوات "الشـعب الجمـهورى"، و (٣٨) مقعدًا لأحـزاب أخرى و (١٣) مقعدًا للمستقلين ، وكان من بين الأخيرين " أربكان " . وعقب هذه الانتخابـات شـكل "دميريل" حكومته الثانية فى الفترة ١٢ نوفمبر ١٩٦٩ – ٥ مارس ١٩٧٠، وأتبعها بحكومته الثالثة فـى ٥/٣/١٩٧٠، والتـى احتفـظ فيـها الـوزراء السـابقون بمناصبـهم، واسـتمرت حتـى انقـلاب ١٢/٣/١٩٧١.(١٨)

٢- أثر دستور ١٩٦١ على تطور تـأثير الإسـلام ، حيث أطلـق هذا الدسـتور حريـة العبـادة والتنظيم ؛ مما أتاح للإسلاميين حرية القيام بالدعاية والنشـاطات المهمـة خـلال السـتينيات، وصـولاً إلى تشكيل أول حزب إسلامى التوجه عام ١٩٧٠ على يد "أربكان".

٣- دخول " أربكان" معترك الحياة السياسية والحزبية منذ عام ١٩٦٩ ، حيث كان حتى ذلك العام عضوًا فى حزب " العدالة " ورئيسًا لاتحاد الغرف والبورصات التركية TOBB ، وهو منصب أتاح له قدرًا من التأثير فى الحياة السياسية ، وبـرز خـلال تلـك الفـترة كمعـارض قـوى "الدميريل"، وتكررت اتهاماته للأخير " بموالاة رجال الأعمال والصناعة الكبار فى المدن الكـبرى علـى حسـاب المنظمين ورجال الأعمال الصغار والناشـئين فـى الأنـاضول ، ولـهذا اعـترض "دميريل" كرئيس

= توركيش " إلى حزب " الحركة القومية " MHP .

للحكومة وحزب " العدالة " على ترشيحه فى انتخابات أكتوبر ١٩٦٩ البرلمانية ضمن قائمة الحزب؛ مما دفعه إلى خوض الانتخابات كمستقبل وفاز فيها ليدخل البرلمان نائبًا عن "قونيا ". (١٩) كان ذلك إيذانًا بقيام " أربكان " بما يمكن تسميته " بسحب الورقة الإسلامية " من حزب العدالة ، حيث شجعه ذلك الفوز على تشكيل حزب " النظام الوطنى" MNP الإسلامى التوجه فى ١٩٧٠/١/٢٣، وانضم إليه بعض الأعضاء السابقين فى حزب " العدالة " ، وأصبح الحزب ممثلاً فى البرلمان عبر " أربكان " ونائبين آخرين انتقلا إليه من " العدالة "، بيد أن الحزب لم تتح له الفترة الكافية للتأثير السياسى ، حيث حظرته المحكمة الدستورية عقب انقلاب مارس ١٩٧١؛ بسبب "نشاطاته المناهضة للعلمانية" .

وقد برز التوجه الإسلامى لهذا الحزب فى تأكيد بيانه التأسيسى على الماضى الإسلامى لتركيا ، دون ذكر كلمة " إسلام " لحظر القانون تأسيس أحزاب على أسس دينية ، وتشديده على "أن هذا الماضى (الإسلام) أساس ومصدر الحياة والنظام وكل معرفة وفضيلة ، وشرط أساسي للتحرر ، ليس فقط لتركيا ولكن أيضًا للعالم " .

وعلى **الصعيد الاجتماعى** ساعد أيضًا على تطور الحركة الإسلامية فى تلك الفترة تزايد موجات الهجرة من الريف إلى الحضر ، وما كان يعنيه ذلك من نشر القيم الإسلامية التى يحملها المهاجرون فى المدن والضواحى التى استقروا فيها ، خصوصًا مع تفاقم حدة الأزمة الاقتصادية آنذاك.

ومن الملاحظ أن الفترة أبريل ١٩٦٩ – مارس ١٩٧١ شهدت اضطرابات إسلامية وعلمانية وطلابية وعمالية ويسارية لأسباب متنوعة ، مما وفر إلى حد كبير بيئة مناسبة لانقلاب مارس ١٩٧١؛ ففى ١٩٦٩/٤/١٣ حدثت اضطرابات طلابية فى "استانبول"، واحتل الطلاب اليساريون عدة مدارس فى " أنقرة " ، وفى ١٩٦٩/٥/٣ تظاهر إسلاميون أثناء جنازة " أوكتيم " رئيس محكمة الاستئناف العليا الذى عُرف" بمعاداة الإسلاميين والدفاع عن العلمانية " ، وفى ١٩٦٩/٥/٥ شهدت "أنقرة" مظاهرة احتجاجية على المظاهرة السابقة شارك فيها الآلاف من القضاة والمحامين والطلاب وغيرهم ، وفى ١٩٦٩/٥/٣١ أغلقت جامعة " استانبول"؛ بسبب اضطرابات طلابية ، وفى ١٩٦٩/٦/١١ تظاهر الطلاب فى " أنقرة " ، وفى ١٩٧٠/٣/١٨ نشبت قلاقل طلابية فى "أنقرة " و "استانبول" ، وفى ١٥-١٦ يونيو ١٩٧٠ تظاهر العمال فى " استانبول" و " كوجالى " احتجاجًا على قانون جديد للنقابات العمالية واشتبكوا مع الشرطة وأعلنت الأحكام العرفية، وفى ١٩٧١/١/٢٠ أغلقت جامعة الشرق الأوسط التقنية فى "استانبول" عقب اضطرابات طلابية ، وفى ١٩٧١/٣/٣ قامت منظمات يسارية متطرفة باختطاف أربعة ضباط أمريكيين واحتجازهم لمدة خمسة أيام. وفى إطار تلك الظروف ، وعلى غرار ما حدث فى الانقلاب الأول ، وجه رئيس الأركان وقادة القوات المسلحة مذكرة فى ١٩٧١/٣/١٢ طالبوا فيها " بحكومة

قوية لمكافحة الفوضى والفساد ولتحقيق الإصلاحات الاجتماعية ، وإلا فإن الجيش سيتدخل " ، واستقال رئيس الوزراء " دميريل " فى اليوم نفسه وكلف الرئيس " صوناى " أحد كوادر حزب " الشعب الجمهورى " ، وهو " نهاد ايريم " الذى استقال من الحزب عقب ذلك ، بتشكيل حكومة " فوق الأحزاب " فى ١٩٧١/٣/١٩ ، ونالت هذه الحكومة دعم زعيم هذا الحزب " عصمت أينونو "، مما دفع " بأجاويد " الأمين العام للحزب إلى الاستقالة من الحزب فى ١٩٧١/٣/٢١.[٢]

وعقب نيل حكومة " ايريم " ثقة البرلمان فى ١٩٧١/٤/٧ ، تم إعلان الأحكام العرفية وحظر كافة الاتحادات الطلابية فى ١٩٧١/٤/٢٧ . وفى ١٩٧١/٩/٢٠ أقر البرلمان تعديلات دستورية . وبهذا عادت تركيا مجددًا إلى الحكم المدنى ، ولكنها " خسرت " حزبين تم حلهما عام ١٩٧١ بمبررات مختلفة ، أولها حزب " النظام الوطنى " وحلته المحكمة الدستورية فى ١٩٧١/٥/٢١ بتهمة " انتهاك الدستور وقانون الأحزاب السياسية عن طريق الدعاية المضادة للعلمانية " ، وثانيهما حزب " العمل التركى " وحظرته المحكمة فى ١٩٧١/٧/٢٠ بتهمة " انتهاك الدستور وقانون الأحزاب عن طريق الدعاية الشيوعية وتشجيع الحركات الانفصالية " .[٢٠]

٣- الإسلام والسياسة التركية فى الفترة ١٩٧٢-١٩٨٠

تكتسب هذه الفترة أهميتها للحركة الإسلامية فى تركيا من اعتبارين: أولهما: أنها شهدت عودة "أربكان " إلى العمل السياسى والحزبى كزعيم لحزب "السلامة الوطنى " MSP ومشاركته عبره فى ثلاث حكومات ائتلافية فى الفترة ١٩٧٤-١٩٧٨ ، وثانيهما: أنها انتهت بانقلاب سبتمبر ١٩٨٠ بما أحدثه، وفترة الحكم العسكرى حتى عام ١٩٨٣ من آثار سلبية وأخرى إيجابية على تطور هذه الحركة.

بعد حظر حزب " النظام الوطنى " فى مايو ١٩٧١ ، قضى " أربكان " نحو عام فى سويسرا "لأغراض صحية"، ثم عاد إلى تركيا لينضم إلى حزب " السلامة الوطنى " الذى أسسه أنصاره فى ١٩٧٢/١٠/١١ ، وتولى رئاسة الحزب بعد انتخابات ١٩٧٣/١٠/١٤ ، وشكل ذلك مؤشرًا مهمًا لتطور الحركة الإسلامية ودخولها بشكل منظم ورسمى الحياة السياسية بعد التجربة "قصيرة العمر " لحزب "النظام الوطنى".

وفى أول انتخابات يشارك فيها الحزب ، وهى انتخابات أكتوبر ١٩٧٣ البرلمانية، وجرت بمشاركة (٨) أحزاب ، احتل الحزب المرتبة الثالثة بعد الحزبين الرئيسيين (العدالة – الشعب الجمهورى) بحصوله على (١,٢٦٥,٧٧١) صوت بنسبة (١١,٨%) من إجمالى الأصوات،

---

[٢] انتخب " أجاويد " رئيسًا للحزب فى ١٩٧٢/٥/١٤ خلفًا " لعصمت أينونو" الذى تولى رئاسة الحزب لمدة (٣٤) سنة منذ وفاة " أتاتورك "

و(٤٨) مقعدًا فى المجلس الوطنى بنسبة (١٠,٦%) من مجموع المقاعد (٤٥٠) مقعد. واعتبر ذلك الفوز – أيضًا- "نصرًا كبيرًا" لأن أيًا من الحزبين الكبيرين لم ينل الغالبية المطلقة من الأصوات؛ مما كان يجبرهما على التحالف مع حزب " أربكان " للنجاح فى تشكيل حكومة جديدة ، أى أن الحزب تحول إلى " حزب مهم – مفتاح لأى ائتلاف حكومى " ، وحتى إجراء انتخابات يونيو ١٩٧٧ المبكرة ، شارك الحزب فى حكومتين ائتلافيتين، هما :

١- **حكومة "أجاويد" الأولى فى الفترة ٧ يناير –١٨ سبتمبر ١٩٧٤** الائتلاف بين "الشعب الجمهورى " و " السلامة الوطنى " ، وتولى فيها " أربكان " منصبى نائب رئيس الوزراء ووزير دولة ، وشغل حزبه إحدى وزارات الدولة و(٥) وزارات، هى العدل والداخلية والتجارة والزراعة والصناعة والتكنولوجيا . ويلاحظ أن انقسام تركيا فى السبعينيات بين تيارات يسارية (موالية للاشتراكية وموسكو)، وأخرى يمينية و إسلامية معادية للشيوعية ، وما شهدته من أزمات اقتصادية نفطية وحاجتها إلى دعم الدول النفطية العربية ، كان من عوامل تسهيل عملية قبول الإسلاميين المعادين بشدة للشيوعية طرفا فى السلطة ، على الرغم من انتهاج " أربكان " خطًا معاديًا للغرب ولعضوية تركيا فى المجموعة الأوروبية وفى حلف شمال الأطلنطى ، واكتسب " السلامة الوطنى" هذه "المشروعية" من خلال ائتلافه مع "الشعب الجمهورى".

وبعبارة أخرى، فإن حزب " السلامة الوطنى " كان راغبًا فى الائتلاف مع " أجاويد " اليسارى التوجه والمتهم آنذاك "بالشيوعية والإلحاد"؛ من أجل كسر الانطباع الشائع عنه " كحزب مغلق قائم على أطروحات تقليدية / رجعية "؛ ولتحقيق بعض أهداف برنامجه ولإدخال عدد من أنصاره إلى الوظائف والإدارات ، بينما قبل "أجاويد" ذلك الائتلاف، رغم الاختلاف فى الأيديولوجية، باعتباره السبيل الوحيد لتولى حزبه السلطة التى غاب عنها منذ عام ١٩٦١ .

ويُلاحظ من ناحية أخرى أن مشاركة " السلامة الوطنى " فى هذه الحكومة ، رغم قصر عمرها (أقل من تسعه أشهر) ، ذات أهمية كبيرة للحركة الإسلامية و" لأربكان " نفسه ، حيث تم توظيف هذه المشاركة فى تعزيز التأثير الإسلامى داخل إدارات الدولة وفى الحياة العامة، مثل فتح دورات لتعليم القرآن الكريم وزيادة عدد المدارس الدينية العليا "إمام-خطيب "، وطلابها من (٣٩) مدرسة و (٦٧٠٨) طالب عام ١٩٧١، إلى (١٧١) مدرسة و (٣٤٤٧٠) طالب عام ١٩٧٩ ، وتعزيز وضع رئاسة الشئون الدينية التى تولى أحد عناصر الحزب وزارة الدولة المسئولة عنها ، وبدأ الحزب و "أربكان" عبر وزارة الصناعة والتكنولوجيا برنامج /حملة الاستثمارات الضخمة للدولة فى مجال الصناعة الثقيلة بغرض " تحرير تركيا من التبعية للغرب والدول الصناعية" . فضلاً عن ذلك، تمت فى ظل هذه الحكومة عملية التدخل التركى فى قبرص فى ١٩٧٤/٧/٢٠؛ بغرض "استعادة السلم والاستقرار" وحماية القبارصة الأتراك عقب استيلاء الانقلاب العسكرى القبرصى اليونانى المدعوم

من اليونان على السلطة فى الجزيرة فى ١٩٧٤/٧/١٥، ويُنسب إلى "أربكان" جانب كبير من "الفضل" فى التفكير فى هذه العملية والإعداد لها واتخاذ القرار بشأنها ، مما يفسر اقتران اسمه منذ ذلك الحين بصفة "المجاهد" مقابل صفة "فاتح قبرص" المقترنة باسم "أجاويد" .

ونتيجة لنشوب خلاف بين "أربكان" و"أجاويد" منذ مايو ١٩٧٤ بشأن قانون للعفو العام، وتقدير "أجاويد" ضرورة إجراء انتخابات برلمانية مبكرة عوضًا عن هذا الائتلاف ، ورفض البرلمان - بعد التدخل فى قبرص - مشروع قانون بإجراء تلك الانتخابات، استقال "أجاويد" فى ١٩٧٤/٩/١٨ منهيًا بذلك أول تجربة تركية لمشاركة الإسلاميين فى السلطة.

٢- **حكومة "دميريل" الرابعة فى الفترة ٣١ مارس ١٩٧٥-٢٢ يونيو ١٩٧٧** والمعروفة باسم "حكومة الجبهة الوطنية الأولى "، والتى أنهى تشكيلها أزمة حكومية دامت ستة أشهر بعد استقالة "أجاويد" وفشل محاولة "صادى ايرماك" لتكوين حكومة من خارج البرلمان. وضمت هذه الحكومة أحزاب "العدالة" و" السلامة الوطنى" و "الحركة القومية" و" والثقة الجمهورى "، وكان الحزب الأخير قد تأسس فى ١٩٧٣/٣/٣؛ نتيجة اندماج حزبين (الثقة والجمهورى) انشقا عن "الشعب الجمهورى" فى ١٩٦٧/٤/٣٠ و ١٩٧٢/٩/٤ على التوالى، وقرر ذلك الحزب وحزبا "العدالة" و "الحركة القومية" فى ١٩٧٤/١٢/١٨ العمل بشكل مشترك "كجبهة وطنية" فى مواجهة اليسار فى تركيا [٢١]، وتولى "أربكان" فى هذه الحكومة منصب نائب رئيس الوزراء ، وشغل حزبه إحدى وزارات الدولة و (٦) وزارات هى العدل، والداخلية، والأشغال العامة، والزراعة، والإنتاج الحيوانى، والعمل، والصناعة ، والتكنولوجيا، وفى ١٩٧٥/١٠/١٢ جرت **انتخابات مجلس الشيوخ** وفاز فيها "السلامة الوطنى" بالمركز الثالث بنيله مقعدين بفارق كبير عن الحزبين الرئيسيين : "العدالة" ونال (٣١) مقعدًا و"الشعب الجمهورى" وحصل على (٢٧) مقعدًا [٢٢]، واستمرت الحكومة سنتين وشهرين وثلاثة أسابيع ، شهدت خلالها خلافات حادة بين حزبى "السلامة الوطنى" و "الثقة الجمهورى" حول كثير من المسائل ، وإن كانت تدخلات "دميريل" شكلت عاملاً حاسمًا فى إطالة عمرها. بيد أن استمرار الخلافات دفع إلى إجراء انتخابات مبكرة فى ١٩٧٧/٦/٥ لم تسفر عن نتيجة حاسمة ، وقدم بعدها "دميريل" استقالة الحكومة.

ولم تؤد مشاركة "السلامة الوطنى" فى هذه الحكومة إلى تعزيز وضعه فى **انتخابات يونيو ١٩٧٧** البرلمانية المبكرة ، فرغم زيادة عدد ما ناله فيها من أصوات قياسًا إلى انتخابات ١٩٧٣ بأكثر من أربعة آلاف صوت لتصل إلى (٩١٨و ١,٢٦٩) صوتًا ، تراجعت نسبته من مجموع الأصوات إلى (٨,٦%) مقارنة بـ (١١,٨%) فى ١٩٧٣؛ وانخفض بالتالى عدد مقاعده من (٤٨) مقعدًا إلى (٢٤) مقعدًا مقابل (٢١٣) مقعد لحزب "الشعب الجمهورى"، و (٤١,٤%) من مجموع الأصوات، و(١٨٩) مقعد لحزب "العدالة "، و(٣٦,٩%) من الأصوات، و (١٦) مقعدًا لحزب

"الحركة القومية"، و (٣) مقاعد لحزب "الثقة الجمهورى"، ونال الحزب "الديموقراطي"[٣] مقعدًا واحدًا والمستقلون (٤) مقاعد[٢٣]. ويعزى تراجع أداء الحزب فى هذه الانتخابات إلى عوامل عديدة منها:

١- تراجع نفوذ الحزب فى مناطق التوتر بين العلويين والسنة لصالح النـزعة القومية لحزب "الحركة القومية".

٢- الدعاية المضادة للحزب من جانب بعض مؤسسى حزب " النظام الوطنى" السابق ممن عارضوا ائتلاف الحزب مع "الشعب الجمهورى" عام ١٩٧٤.

٣- عدم تحول الإسلام حتى ذلك الحين إلى عامل حاسم فى تحديد توجهات الناخبين .

رغم ذلك التراجع ، ظل "السلام الوطنى" عنصرًا مهمًا فى تكوين أى ائتلاف حكومى بعد انتخابات١٩٧٧، خصوصًا بعد فشل محاولة "أجاويد"، تكوين حكومة أقلية من حزبه فى الفترة ١٤-٢١ يونيو ١٩٧٧، نتيجة تصويت البرلمان على عدم الثقة بها فى ١٩٧٧/٧/٣؛ مما فتح الطريق أمام تكليف"دميريل" فى اليوم التالى بتشكيل الحكومة الجديدة التى أعلنها فى ١٩٧٧/٧/٢١ ونالت ثقة البرلمان فى ١٩٧٧/٨/١. وشكلت حكومة "دميريل" الخامسة فى الفترة ٢١ يوليو ١٩٧٧-٥ يناير ١٩٧٨ "حكومة الجبهة الوطنية الثانية" وثالث حكومة يشارك فيها "السلامة الوطنى" ، وضمت الأخير و"العدالة"و"الحركة القومية" ، وتولى فيها "أربكان" منصب نائب رئيس الوزراء ، وشغل حزبه إحدى وزارات الدولة و (٦) وزارات، هى الداخلية، والزراعة، و العمل، و الصناعة، والإسكان ، والغابات.

ويلاحظ بشأن هذه الحكومة ومشاركة "السلامة الوطنى" فيها مايلى:

١- أن تلك الحكومة، وانتخابات يونيو ١٩٧٧ السابقة لتشكيلها ، عبرت عن قوة صلات "أربكان" بأسرة "أوزال" خلال السبعينيات ، بالرغم من تحول "أربكان" إلى معارضة سياسات "تورجوت أوزال" منذ عام ١٩٨٣، حيث عهد "أربكان" إلى الشقيق الأكبر للأخير "قورقوت أوزال" بوزارة الداخلية عن حزبه فى الحكومة ، بينما بدأ "تورجوت أوزال" حياته السياسية كمرشح للحزب فى تلك الانتخابات عن دائرة " أزمير" دون أن تُقدر له فيها فرصة الفوز.

٢- أن الحزب واصل فى ائتلافى "الجبهة الوطنية" سياسة إدخال أنصاره فى الوظائف، مستفيدًا من دوره كحزب "مفتاح" لبقاء الائتلاف أو سقوطه، وواصل منذ ائتلافه الأول مع "أجاويد"

---

(٣) ظهر الحزب " الديموقراطي" مجددًا فى ١٩٧٠/١٢/١٨ ؛ نتيجة انشقاق (٢٧) نائبًا عن حزب "العدالة".

حملة "التصنيع الثقيل" ، واستثمر، عبر توليه وزارة الدولة للشئون الدينية موارد مالية كبيرة لتعزيز الإسلام وفق شعاره المعلن عام ١٩٧٧ " جامع لكل قرية، ودورة قرآن لكل قرية، ومدرسة إمام – خطيب لكل قضاء، وجامعة علوم أخلاقية لكل محافظة" ، وطالب في العام نفسه "بإعادة فتح ايا صوفيا للصلاة"، وحاول الحزب دون جدوى استمرار مدة رئيس الشئون الدينية مدى الحياة بغرض تحريره من "وصاية الدولة وضغوطها".

٣- أن الحكومة لم تستمر طويلاً ، خصوصًا مع انشقاق (١١) نائبًا عن حزب " العدالة " في ١٩٧٧/١٢/١٨ ؛ مما أتاح لحزب " الشعب الجمهوري " فرصة إسقاطها في البرلمان في ١٩٧٧/١٢/٢٩.

وعقب سقوط الحكومة ، تولت السلطة حكومة "أجاويد" الخامسة في الفترة ٥ يناير ١٩٧٨- ١٦ أكتوبر ١٩٧٩، وضمت أحزاب "الشعب الجمهوري" و "الديموقراطي" و "الثقة الجمهوري" والمستقلين، وانسحب منها " الثقة الجمهوري" في سبتمبر ١٩٧٨ و "الديمقراطي" في سبتمبر ١٩٧٩وتبعتها حكومة "دميريل" السادسة في الفترة من ٢٤ أكتوبر ١٩٧٩ وحتى انقلاب ١٢ سبتمبر ١٩٨٠، وهي حكومة أقلية ساندها من الخارج حزبا "السلامة الوطني" و "الحركة القومية"(٢٤). وكانت مساندة الحزب لتلك الحكومة نابعة من تقدير "أربكان" لأهمية هذه المساندة في إظهار ضعف الحكومة أمام الرأي العام حتى يصل حزبه "بمنظوره القومي" إلى السلطة في أي انتخابات مقبلة "لإنقاذ البلاد".(٢٥)

وشهدت الفترة السابقة لانقلاب سبتمبر ١٩٨٠ تطورات مهمة لتركيا ولحزب "السلامة الوطني". فعلى الصعيد التركي، وإضافة إلى تزايد عدم الاستقرار الحكومي والخلافات السياسية بين زعماء الأحزاب ، وزيادة حدة الأزمة الاقتصادية وارتفاع أسعار السلع الأساسية منذ مارس ١٩٧٨، زادت منذ عام ١٩٧٨ حدة أعمال العنف والصراعات والاضطرابات الداخلية بين المنظمات اليسارية، والمنظمات اليمينية القومية المتطرفة واتخذت شكل "حرب أهلية مصغرة"، أودت بحياة خمسة آلاف شخص ، وتكررت تحذيرات رئيس الأركان العامة الجنرال "كنعان أفرين" لكل من حكومتي "أجاويد" في ١٩٧٨/٦/١٠ و"دميريل" في ١٩٨٠/٥/٢٣"بأن القوات المسلحة التركية لن تسمح لأي طرف بتقسيم البلاد، وأنها حريصة على مواصلة مسيرة "أتاتورك" مؤسس الجمهورية".(٢٦)

وعلى صعيد حزب "السلامة الوطني" ، فإن الحزب منذ تأسيسه عام ١٩٧٣ كان يجمع في أيديولوچيته بين قيم إسلامية، وقيم قومية من منطلق "المنظور القومي" الذي يضم أهدافه ومبادئه من قبيل تدعيم القيم القومية والمعنوية، وتدعيم العلاقات مع العالم الإسلامي، وتحقيق التصنيع الثقيل

لاسيما فى المجال الدفاعي بشكل مستقل عن الغرب، ومحاربة الشيوعية والرأسمالية والاستثمارات الأجنبية. وبرغم أن القيم والتوجهات الإسلامية كانت ذات وزن أكبر فى التأثير على خطاب الحزب ومواقفه ، إلا أنه كان حريصًا على منظوره القومى منذ تأسيسه بغية تجنب "حساسية" القوى العلمانية السياسية والعسكرية والإعلامية وتساؤلاتها حول مدى "إيمانه بالجمهورية العلمانية واقتناعه بها". ولذا اتصف الحزب بقدر كبير من الحرص على ضبط صورته" كحزب إسلامى" وتوخى الحذر فى "استغلال المشاعر الدينية "، وإن كانت هذه الصورة ساعدته فى انتخابات ١٩٧٣و١٩٧٧ بدرجة أكبر من "منظوره القومى" الذى لم تكن أهدافه واضحة تمامًا من وجهة نظر مسانديه، ولاسيما من "الأميين والمتدينين فى المناطق الفقيرة".

وبدأ الحزب وقيادته، وخصوصًا بعد انتخابات ١٩٧٧، فى التحول إلى نمط المعارضة الصريحة "لأتاتورك" وإصلاحاته العلمانية ؛ فإضافة إلى مقاطعته الاحتفالات الرسمية المنطوية بالضرورة على زيارة "ضريح أتاتورك" ، أخذ "أربكان" فى الإعلان صراحة عن أراء إسلامية مثل إعادة الحجاب وحظر المشروبات الكحولية، وتدعمت سلطة "أربكان" فى الحزب بعد فشل محاولة "قورقوت أوزال" خلال المؤتمر العام للحزب عام ١٩٧٨ إقناع الحزب تبنى منظور " أكثر عصرية"، أو بالأحرى " أقل معارضة لهذه الإصلاحات" . وترتب على تدعيم الصورة الإسلامية للحزب تميزه عن الأحزاب الأخرى وزيادة رصيده من المساندة الشعبية من جانب القطاعات الإسلامية والمتدينة فى المجتمع من ناحية، وتحول الأوساط العلمانية الحزبية والعسكرية إلى الانتقاد السافر لمواقف الحزب "المعارضة للعلمانية" من ناحية ثانية، ومحاولة هذه الأوساط "تحميل" الحزب جزءًامن المسئولية عن الاضطرابات الداخلية السابقة للانقلاب من ناحية ثالثة، وذلك رغم حقيقة تركز هذه المسئولية على المنظمات اليسارية والقومية المتطرفة. وعلى سبيل المثال ، وفى مواجهة انتشار الشعارات العربية والإسلامية لتجمعات الحزب فى إحدى المدن التركية، حذر "أجاويد" رئيس الوزراء فى ١٩٧٩/٤/٦ "القوى الأجنبية والداخلية من التحريض على أعمال تدفع تركيا بالسير نحو تطورات مماثلة لإيران"[٢٧] ، وفى ١٩٨٠/٨/٣٠ احتج الجنرال "أفرين" على عدم حضور "أربكان" الاحتفال "بيوم النصر" الذى يوافق انتصار القوات التركية بقيادة "أتاتورك" على اليونانيين عام ١٩٢٢ ، وفى ١٩٨٠/٩/٦ بدأ الادعاء العام تحقيقًا بشأن ما شهده اجتماع جماهيرى للحزب فى "قونيا" تحت شعار "تحرير القدس" من قيام المشاركين فيه – تجاوز عددهم مائة ألف شخص – بحمل لافتات وإطلاق شعارات مناهضة للعلمانية، وقد أشار " أفرين " إلى أحداث " قونيا" ، باعتبارها "الشرارة المباشرة" وأحد أهم الأسباب المفضية للانقلاب".[٢٨]

٤- الحركة الإسلامية التركية فى ظل الحكم العسكرى ١٩٨٠ - ١٩٨٣

كان تدخل الجيش فى سبتمبر ١٩٨٠ أطول وأشد وطـأة من تدخله فـى عـامى ١٩٦٠ و ١٩٧١، حيث أعقبه حل البرلمان، وسيطرة "أفريـن" علـى السلطة، وتولـى مجلس الأمـن القومـى مسئولية الحكم، وحظر الأحزاب السياسية، واعتقـال قادتـها ومـن بينـهم "دميريل" و"أجاويد" و "أربكـان"، وحظر النقابات العمالية ، واعتقـال برلمـانيين سـابقين ، وتكويـن حكومـة فـى ١٩٨٠/٩/٢٠ برئاسـة الأدميرال المتقاعد "بولنت أولسو" ، وتوسيع سلطات الحكـام العرفييـن ومضاعفـة العقوبـات أثنـاء سريان الأحكام العرفية فى ١٩٨٠/٩/٢١، واعتقال "أربكان" مجددًا ومحاكمته و (٢١) من أعضـاء حزبه فى ١٩٨٠/١٠/١٥ بتهمة "مناهضة العلمانية"، وصدور حكم بسـجن "أربكـان" لمـدة شـهرين فى ١٩٨٠/١١/١٣، وإعلان "أفرين" فى تجمع جماهيرى فى "قونيا" فى ١٩٨١/١/١٥ عـن إنشـاء جمعية تأسيسية فى الفترة ٣٠ أغسطس – ٢٩ أكتوبر ١٩٨١ و "عدم السماح للمسئولين عـن تـردى الوضع فى تركيا بإدارة البلاد فى المستقبل" ، ومحاكمـة "أربكـان" مجـددًا و (٣٤) مـن حزبـه أمـام محكمة الطوارئ فى أنقرة فى ١٩٨١/٤/٢٤، وإصدار مجلس الأمن القومى قراره فى ١٩٨١/٦/٢ ؛ لتذكير الأمة بحظر كافة النشاطات السياسية، ولتحذيـر السـاسـة السـابقين مـن مخالفـة ذلـك ، وإعـادة اعتقال "أربكان" فى ١٩٨١/١٠/٦ ، وصدور قرار مجلس الأمن القومى فى ١٩٨١/١٠/١٦ بحظر كافة الأحزاب السياسية .[٢٩]

بعبـارة أخـرى ، فـإن الجيش هـذه المـرة اتـهم الأحـزاب والساسـة والمفكريـن ووسـائل الأعـلام والنقابات وغيرها "بالفشل فى أداء مهامهم" ، واعتبر نفسه "المؤسسة الوحيدة التى سلمت من الفساد السياسـى والأخلاقـى والقـادرة علـى التصـدى للقيـام بتطـهير البـلاد" ، وأعلـن "أفريـن" فـى ١٩٨٠/٩/١٦ وفى ١٩٨١/٥/١٩ "أن مهمة الجيش الأولى هى حماية الديموقراطية وتأمينها، وأن مسيرة أتاتورك هى الوحيدة التى يجب اتباعها فى تركيا".[٣٠] وفى إطار هذه المهمة ، قامت جمعيـة تأسيسية معينة من العسكريين بإعداد دستور جديد تكونـت بموجبـه سـلطة تنفيذيـة قويـة، وتـم تحديـد الحريات المدنيـة والسياسـية، وخاصـة بالنسـبة للنقابـات العماليـة والاتحـادات المهنيـة، وحُلـت كافـة الأحزاب القائمة وحُرِم قادتها من حق العمل السياسى (حتى عام ١٩٩٢)، وبدأت عمليـة العـودة إلـى الديموقراطية والحكم المدنى بصورة أكثر بطأ. وأقر الدستور الجديد فى استفتاء شعبى عـام ١٩٨٢، وأجريـت انتخابـات عامـة فـى نوفمبر ١٩٨٣ تحـت "السـيطرة العسـكرية الكاملـة "بمشـاركة ثلاثـة أحزاب جديدة فاز منها حزب "الوطن الأم".

ورغـم قيـام قـادة انقـلاب سـبتمبر ١٩٨٠ بحـل حـزب "**السـلامة الوطنـي**" وحظـر النشـاطات السياسية لقائده "أربكان" ورفاقه "لتعارضها مع العلمانية" ، إلا أنـهم خـلال سنوات حكمـهم الثـلاث (١٩٨٠ – ١٩٨٣) اتخذوا موقفا يقوم على تشجيع، أو على الأقـل غـض الطـرف عـن نمـو الحركـة

الإسلامية وتأثيرها السياسى والاجتماعى الذى اكتسب زخمًا كبيرًا مع عودة تركيا إلى الحكم المدنى عام ١٩٨٠. ومن عوامل هذا الموقف:

١- رغبة قادة الحكم العسكرى فى استخدام الإسلام كقوة مضادة للأيديولوچيات والتنظيمات اليسارية المسئولة – ومعها التنظيمات اليمينية القومية المتطرفة – عن الاضطرابات العنيفة السابقة للانقلاب.

٢- تقدير هؤلاء القادة صعوبة "اقتلاع" الإسلام من الحياة السياسية والاجتماعية ، بالنظر إلى فشل التجارب السابقة منذ وفاة "أتاتورك" فى تحقيق هذا الهدف؛ مما فرض عليهم البحث عن "فلسفة جديدة" للتعامل مع الحركة الإسلامية أو بالأحرى مع الطرح الإسلامى. وتمثل جوهر هذه "الفلسفة" فى ضرب كل ما يرمز إلى الأطروحات اليسارية (الاشتراكية والشيوعية)، وضبط العلمانية فى إطار يجمع بين القومية التركية والاتجاه الإسلامى، فى ظل ما عُرف **"بالتوليفة التركية الإسلامية"** التى بدأت أسسها فى الظهور فى السبعينيات، وما لبثت أن تحولت إلى "الأيديولوچية" الضمنية لنظام الحكم العسكرى. وترى هذه "الفلسفة" أن الفوضى السياسية والاضطرابات فى الداخل كان من عواملها الأساسية إهمال الدولة فى الماضى للعنصر الإسلامى من ناحية، ونمو الحركات اليسارية (الشيوعية) والكردية المتطرفة من ناحية أخرى، وأن تحقيق الاستقرار يتطلب منظورًا جديدًا (الطرح القومى التركى – الإسلامى) يراعى المشاعر الإسلامية للأكثرية الساحقة من المجتمع (القادرة على مواجهة الحركات اليسارية) والشعور التركى.

٣- ظهور قوى وجماعات جديدة فى تركيا أكثر حيوية واهتمامًا من الأجيال القديمة (العلمانية القومية)، بمنطقة "الشرق الأوسط" وبالدور الذى يمكن لتركيا أن تؤديه فى المنطقة، ونشأت أكثرية هذه القوى؛ نتيجة تزايد عدد المدارس الدينية العليا وخريجيها فى فترة ما قبل الانقلاب، وخصوصًا فى الفترة ١٩٧١ – ١٩٧٩.

٤- تقدير العسكريين أهمية إبراز "الطابع الإسلامى" لتركيا، دون أن يكون ذلك على حساب طابعها "العلمانى الغربى" ، وذلك فى مواجهة عوامل وتأثيرات خارجية تستدعى ذلك؛ ومن هذه العوامل ، تزايد حاجة تركيا إلى الأسواق العربية والإسلامية للحصول على ما يلزمها من عملات صعبة، سواء لتغطية تكلفة وارداتها النفطية المتزايدة أو لمواجهة انخفاض تحويلات عمالها فى الدول الأوروبية، أو لشراء قطع الغيار لأسلحتها الأمريكية الصنع، وتطور العلاقات الاقتصادية بين تركيا والبلدان العربية والإسلامية، وخاصة فى "الشرق الأوسط" فى مجالات التجارة والإنشاءات والمقاولات والعمالة ، لاسيما فى ظل القيود المفروضة على انتقال العمالة التركية فى البلدان الأوروبية، وازدياد اهتمام تركيا بمنظمة المؤتمر الإسلامى ودورها فى إطارها ، وحاجة تركيا إلى دعم البلدان الإسلامية لموقفها إزاء المشكلة القبرصية.

ونتيجة لهذه العوامل ، وغيرها ، تبنى النظام العسكرى سياسة جديدة تجاه الإسلام والحركة الإسلامية تقوم على قيادة هذا النظام "لحملة الأسلمة" في العديد من مجالات الحياة والمؤسسات، والأخذ بمفهوم أكثر انفتاحًا تجاه الاسلام مقارنة بالفترات السابقة للانقلاب، ومن المؤشرات المعبرة عن هذه السياسة على **الصعيد الداخلى**:

١- تغيير نظرة الدولة "العلمانية" إلى الدين وتدريسه ؛ فرغم تأكيد دستور ١٩٨٢ على العلمانية ومبادئ "أتاتورك" الأخرى في المادة (٤٢)، إلا أن نص المادة (٢٤) منه على **"تدريس الثقافة الدينية والأخلاق** ضمن المقررات الإجبارية في مؤسسات التعليم الابتدائى والمتوسط تحت رعاية وإشراف الدولة" شكل تطورًا مهمًا و"الحق تغييرًا جذريا" في النظام التعليمى "العلمانى"؛ مما ساعد بدرجة أو بأخرى على نمو تأثير الاسلام ، خصوصًا مع تحسين صورة الدين في الكتب المدرسية وإدراج "عبارات قديمة لأتاتورك" حول أهمية الدين.

٢- **تطور التعليم الدينى** بشكل ملحوظ كميًا ونوعيًا خلال فترة الحكم العسكرى، حيث زاد عدد المدارس الدينية العليا Imam-Hatib lycees وطلابها من (٢٤٩) مدرسة و (٤٨) ألف طالب عام ١٩٨٠، إلى (٣٤١) مدرسة و (٧٦) ألف طالب عام ١٩٨٣ ، واستمرت هذه الزيادة بعد عام ١٩٨٣، وبينما لم يكن لخريجي هذه المدارس قبل ١٩٨٠ الحق في الالتحاق بالجامعات، حيث كان الغرض إعدادهم للعمل كوعاظ وأئمة في المساجد ، سمحت حكومة الانقلاب لهم بدخول كافة الجامعات عدا الكليات العسكرية؛ مما أتاح للعديد منهم فرص الالتحاق بجامعات متنوعة اكتسبوا فيها مهارات للعمل في مجالات مختلفة مهنية ورسمية بأجهزة الدولة، واستهدف العسكريون من ذلك مواجهة مخاطر "زحف" العناصر اليسارية والشيوعية إلى هذه الأجهزة ، كما استهدفوا "الاحتفاظ بالتعليم الدينى تحت سيطرة الدولة "، وإن كان الرئيس "أفرين" قد أقر عام ١٩٩٠ بعد انتهاء مدة رئاسته" بأن الإدارة العسكرية فقدت هذه السيطرة بعد فترة قصيرة".

٣- تأكيد **الخطة الخمسية للتنمية** التى أقرت عام ١٩٨٣ على أهمية الدين، حيث ورد فيها: "إن المجتمع التركى يمر في مرحلة تصنيع سريع وتغيير، وأن دورًا كبيرًا يقع على المؤسسة الدينية من أجل حماية الدولة والحفاظ على الوحدة الوطنية من خطر التشرذم ، وأن الدين ليس فقط مذهبًا ينظم العبادات، ولكنه أيضًا ضرورة اجتماعية".

وعبر عن هذه السياسة، على **الصعيد الخارجى**، أكثر من مؤشر، كان من أبرزها ما يتعلق بما يلى:

١- العلاقات التركية-الإسرائيلية وموقف تركيا إزاء الصراع العربى -الإسرائيلى، كعدم اعترافها بالقرار الإسرائيلى المتخذ عام ١٩٨٠ بشأن إعلان القدس عاصمة للدولة العبرية، وإدانتها

للقصف الإسرائيلي للمفاعل النووي العراقي في يونيو ١٩٨١، وعدم اعترافها بقرار إسرائيل ضم الجولان في ١٩٨١/١٢/١٤، وتخفيضها مستوى علاقاتها الدبلوماسية مع إسرائيل في العام نفسه.(٣١)

٢- تطور دور تركيا في نطاق منظمة المؤتمر الإسلامي عبر استضافتها جهازين مهمين تابعين للمنظمة، وهما المركز الإسلامي للأبحاث الإحصائية والاقتصادية والاجتماعية "بأنقرة"، ومركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية "باستانبول" ، وتوليها (منذ عام ١٩٨٤) رئاسة اللجنة الدائمة للتعاون الاقتصادي والتجاري بين الدول الإسلامية، واهتمامها بسداد حصتها والوفاء بالتزاماتها المالية تجاه البنك الإسلامي للتنمية باعتبارها من الدول المؤسسة له ، ومشاركتها على أعلى المستويات بعد انقلاب ١٩٨٠ في اجتماعات المنظمة وقراراتها.

٣- تطور العلاقات السياسية والاقتصادية بين تركيا والبلدان العربية والإسلامية: وقد أثار ذلك، وكذا نشاط تركيا في نطاق منظمة المؤتمر الإسلامي ، انتقادات أوساط علمانية تركية بعد سنوات من نهاية الحكم العسكري ، ومن ذلك ما ذكره "بولنت أجاويد" زعيم حزب "اليسار الديموقراطي" في ١٩٨٩/٧/٢٣ بشأن "ما ترتب على ابتعاد تركيا عن الديموقراطية والغرب بعد انقلاب ١٩٨٠، واتجاهها إلى توثيق علاقاتها مع دول الشرق الأوسط ذات النظم التسلطية ، من إتاحة الفرصة أمام هذه النظم للتأثير في الحياة السياسية والثقافية والاقتصادية التركية بشكل معارض للعلمانية، وفضلاً عن ذلك، فإن الإدارة العسكرية التركية بعد انقلاب ١٩٨٠ شاركت على أعلى مستوياتها في نشاطات منظمة المؤتمر الإسلامي واجتماعاتها وقراراتها ، بما في ذلك التصويت لصالح قرارات مناهضة للعلمانية ".

وعودة إلى الصعيد الداخلي، يُلاحظ اهتمام العسكريين الأتراك، سواء إبان فترة حكمهم ١٩٨٠ــ ١٩٨٣ أو بعد العودة إلى الحكم المدني بمواجهة ما يرونه من "محاولات اختراق المؤسسة العسكرية، والتغلغل فيها من جانب الجماعات الإسلامية الأصولية" ، باعتبار هذه الجماعات (المقصود بها الطرق الدينية) تشكل من وجهة نظرهم "تهديدًا للدولة العلمانية" ، ففي الفترة سبتمبر ١٩٨٠ – يناير ١٩٩٠ تم استبعاد (١٠٢٢) عسكري من الجيش من بينهم (٣٠٠) ضابط بالقوات الجوية ؛ بسبب " تورطهم في نشاطات أصولية وارتباطهم بجماعات إسلامية".(٣٢)

٥- الحركة الإسلامية التركية في عهد "أوزال" ١٩٨٣ ــ ١٩٩٣ (٣٣)

قد لا يوجد بين الساسة الأتراك ، منذ رحيل "أتاتورك"، من أثر في السياسة التركية بالقدر نفسه الذي ارتبط "بتورجوت أوزال" ، وبحيث يمكن تسمية الفترة ١٩٨٣ ــ ١٩٩٣ "بالحقبة الأوزالية في السياسة التركية" . وإن كان يمكن التمييز بين مرحلتين في ذلك العهد بحسب مدى قوة دور "أوزال"

السياسي ومدى محوريته في صنع القرارات الداخلية المتعلقة بشئون حزبه "الوطن الأم" ANAP والحكومة والدولة وصنع قرارات السياسة الخارجية ، ذلك أن هذا الدور كان بارزًا و"مهيمنًا" خلال رئاسته للحزب وللحكومة في الفترة ١٩٨٣ – ١٩٨٩، واستمر تقريبًا على المنوال نفسه لدى توليه رئاسة الدولة في نوفمبر ١٩٨٩، تاركًا رئاسة الحزب والحكومة لشخصية "ضعيفة" سلسلة القيادة والتوجيه (يلدرم أق بولوط) حتى يونيو ١٩٩٠ عندما تولت رئاسة الحزب والحكومة شخصية أكثر قوة وديناميكية (مسعود يلماز)؛ مما أدى إلى ضعف نسبي لهذا الدور، وزادت حدة هذا الضعف في المرحلة الثانية الممتدة من خسارة الحزب للسلطة بعد انتخابات أكتوبر ١٩٩١ البرلمانية وانتقالها إلى حزبي المعارضة: "الطريق الصحيح " DYP و "الديموقراطي الاجتماعي الشعبي" SHP ؛ ليشكلا حكومة ائتلافية برئاسة "دميريل" المنافس أو "الخصم" الرئيسي "لأوزال" وحتى وفاة الأخير في أبريل ١٩٩٣.

وقبل الحديث عن الأصول والتوجهات الإسلامية "لأوزال"، وانعكاساتها السياسية فيما يتعلق بتطور الحركة الإسلامية وتأثيراتها بما يفوق كثيرًا ما شهدته تركيا في الخمسينيات في عهد "عدنان مندريس" ، تتعين الإشارة إلى ملاحظتين مهمتين، هما:

١- أن "أوزال" لم يكن مجرد مؤسس حزب "**الوطن الام** " في ١٩٨٣/٥/٢٠ أو قائدة الرسمي والفعلي (على الأقل حتى يونيو ١٩٩٠) ، وإنما كان أيضًا القابض على توازنات القوى بين أجنحة الحزب المختلفة لضمان تماسكه " كبوتقة صهر " لاتجاهات وأحزاب ما قبل انقلاب ١٩٨٠ : **الاتجاه الإسلامي** لحزب " السلامة الوطني، " والاتجاه اليميني لحزب " العدالة "، والاتجاه القومي لحزب "الحركة القومية" ، والاتجاه الاشتراكي الديموقراطي لحزب " الشعب الجمهوري ".

وكان جمع الحزب بين هذه الاتجاهات من أهم عوامل فوزه في انتخابات ١٩٨٣ البرلمانية بنسبة (٤٥,١٥%) من إجمالي الأصوات و (٢١٢) مقعد من مجموع مقاعد البرلمان (٤٠٠) مقعد، مقابل (٢٣,٢٧%) من الأصوات و (٧١) مقعدًا نالها الحزب " الديموقراطي الوطني " MDP المدعوم من العسكريين و (٣٠,٤٦%) من الأصوات و (١١٧) مقعد للحزب "الشعبي" HP . بيد أن الحزب عانى في الأعوام الثلاثة اللاحقة من صراعات داخلية بين أنصار الاتجاهين /الجناحين الإسلامي والقومي، وتغلب أوزال " على تلك الصراعات بفضل قوته السياسية وقدرته على المناورة وعادت الصراعات نفسها إلى الظهور عقب تصويت الناخبين الأتراك في استفتاء سبتمبر ١٩٨٧ لصالح رفع الحظر عن ساسة ما قبل الانقلاب ، وزادت حدتها مع انخفاض شعبية الحزب في انتخابات ١٩٨٧ البرلمانية إلى (٣٦,٣%) من إجمالي الأصوات ، وإن كان النظام الانتخابي المطبق رفع عدد مقاعده إلى (٢٩٢) مقعد من مجموع المقاعد التي زيدت إلى (٤٥٠) مقعد .

ومع لجوء " أوزال " إثر تلك الانتخابات إلى اختيار عناصر ليبرالية جديدة فى مناصب عليا فى الحزب ، تحالف هذان الجناحان فى ظل ما سمى آنذاك " بالتحالف المقدس " لمواجهة الليبراليين. وبرز هذا الصراع فى المؤتمر العام للحزب فى ١٩٨٨/٦/١٨ ، وفيه أعيد انتخاب "أوزال " رئيسًا للحزب، واختير أيضًا – على خلاف رغبة الأخير – غالبية أعضاء المكتب التنفيذى للحزب من أعضاء هذا "التحالف" ، وواجه " أوزال " خطر سيطرة الأخيرين على الحزب بأن عين عددًا كبيرًا من " المعتدلين والليبراليين " فى مجلس رئاسة الحزب والحكومة. وواصل " أوزال " سياسة ضبط العناصر " المحافظة " نفسها لمنعها من عرقلة جهوده لتطوير الحزب بعد تراجع شعبيته فى انتخابات مارس ١٩٨٩ المحلية إلى (٢١،٨٨%) من إجمالى الأصوات وفوزه ببلديتين فقط من مجموع (٦٧) بلدية كبرى، مقارنة بـ(٤١،٥٦%) من الأصوات و (٥٥) بلدية فى انتخابات ١٩٨٤ المحلية. كان من الخطوات التى اتخذها " أوزال" فى هذا الخصوص ، تشجيع زوجته السيدة " سمرا أوزال" على ترشيح نفسها فى انتخابات رئاسة فرع الحزب "باستانبول" وفازت بها فى ١٩٩١/٤/٢٨ فى مواجهة مرشح "إسلامى" التوجه (طلعت يلماز)كان يحظى بدعم كوادر الحزب ووزرائه من أعضاء الجناح الإسلامى.

٢- أن " أوزال" جمع فى توليفة مميزة فى شخصيته وقراراته وسياساته بين **عناصر وتوجهات إسلامية وعلمانية غربية** . وقد ظهرت الأخيرة فى " دفاعه عن العلمانية وإصلاحات أتاتورك، واعتبارها غير متعارضة مع حرية الدين والاعتقاد " ، وحرصه على تكامل تركيا مع المجموعة الأوروبية وتعزيز علاقاتها مع أمريكا وأتاح ذلك " لأوزال " القدرة على التعامل مع القوى الداخلية المعبرة عن هذه التوجهات أو تلك من ناحية ، بالرغم من تعرضه لانتقادات حادة من جانب بعض الأوساط العلمانية، بسبب "سياسته الإسلامية" ، والتعامل مع الدول العربية والإسلامية والدول الغربية من منطلق التوجهات نفسها من ناحية أخرى .

أصول " أوزال " وتوجهاته الإسلامية وآثارها على الحركة الإسلامية

شكل **الإسلام** مكونا رئيسًا لشخصية " أوزال "، وذلك بالنظر إلى عدة اعتبارات . فإضافة إلى ما سبق ذكره بشأن ارتباطه وشقيقه الأكبر " قورقوت أوزال " **بحزب " السلامة الوطنى "** فى السبعينيات ، برز هذا المكون فى أمور أخرى، منها:

١- وجود علاقات " وثيقة " بين " أوزال " وأسرته **والطريقة النقشبندية** ، وتأثره وتعلمه الكثير من " زايد قوتقو " أحد كبار مشايخ هذه الطريقة (١٨٩٧ – ١٩٨٠) ذات التاريخ الكبير فى معارضة " أتاتورك " ومبادئه.[٣٤] وكان " أفرين " قائد انقلاب ١٩٨٠ قد أشار فى ١٩٩١/٧/١ إلى "أنه اكتشف متأخرًا أن أوزال كان عضوًا فى طريقة دينية ذات نشاطات مناهضة للعلمانية ، ولو

كان يعلم ذلك ما سمح له بتأسيس حزب الوطن الأم ودخول انتخابات نوفمبر ١٩٨٣، وإنه رفض الاستجابة لمطلبين طرحهما أوزال في بداية توليه رئاسة الحكومة، أولهما: رفع ترتيب رئيس إدارة الشئون الدينية في البروتوكول ، وثانيهما: العفو عن شيخ النقشبندية الذى كان قد نفى إلى جزيرة "بوز قادا" بعد سبتمبر ١٩٨٠ " . وحرص " أوزال " على الاحتفاظ بتقاليد هذه الطريقة ، حتى إنه كان أول رئيس حكومة تركي يقوم بزيارة ضريح مؤسسها (محمد بهاء الدين النقشبندى) في أوزبكستان.

٢- حرص " أوزال " على ممارسته الشعائر الدينية وتوظيفها سياسيا خلال توليه رئاسة الحكومة ، وبعد انتخابه رئيسًا للدولة، وحتى وفاته . ومن ذلك حرصه على أداء صلاة الجمعة في المساجد ، ومحاكاته في ذلك من قبل الكثير من نواب حزبه ووزرائه (بما فيهم عناصر ليبرالية علمانية)، بل وذهب بعض الوزراء " الإسلاميين " إلى أبعد من ذلك بالظهور مع زوجاتهم وهن يرتدين الحجاب أثناء المشاركة في بعض المناسبات الرسمية (خلافا للسيدة سمرا أوزال الأكثر عصرية)، وكان " أوزال " أول رئيس وزراء تركي يؤدى فريضة الحج ، بل أداها خلال رئاسته للحكومة ثلاث مرات كان آخرها في يوليو ١٩٨٨، وتعرض بسببها لانتقادات حادة من الأوساط التركية العلمانية؛ نتيجة "خلطه بين شئون الدولة وممارساته الدينية الخاصة ، وتحويل ذهابه لأداء هذه الفريضة إلى حملة دعائية ورحلة سياسية بغرض زيادة شعبيته بعد نجاته من محاولة اغتيال في يونيو ١٩٨٨" .

٣- غلبة الطابع الديني على الخطاب السياسي "لأوزال " المتصف بكثرة استخدام النصوص الدينية والآيات القرآنية ، ومن ذلك دعوته لدى انتخابه رئيسا للجمهورية في ١٩٨٩/١٠/٣١ إلى تماسك حزب " الوطن الأم " الحاكم تطبيقاً لقوله تعالى : ﴿ **واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا** ﴾ [آل عمران :١٠٣] ، وانتقد هذه الدعوة بشدة حزب المعارضة الرئيسي آنذاك "الديموقراطي الاجتماعي الشعبي " العلماني التوجه باعتبارها "مناهضة للعلمانية " ، فيما دافع عنها نواب من الحزب الحاكم باعتبارها " نداء للوحدة والتضامن ".

٤- يُضاف إلى ما تقدم أن " أوزال " عندما توفي تم تشييعه إلى مثواه الأخير ، وفقا للتقاليد الإسلامية وسط هتافات التكبير في جنازة " إسلامية " ضخمة .

وقد انعكس المكون الإسلامي لشخصية "اوزال" على مواقفه وحزبه وسياساته إزاء قضايا داخلية (وخارجية)، على نحو ساعد على تطور الحركة الإسلامية وتأثيرها السياسي والاجتماعي والاقتصادي والإعلامي، ومن المؤشرات المعبرة عن سياسة أوزال " الإسلامية" وانفتاحه على الإسلاميين:

١ـ **مسألة الحجاب**، أو بالأحرى مساندة "أوزال" والجناح الإسلامي في حزبه لحق الطالبات الجامعيات في ارتداء الحجاب، وبدأت هذه المسألة في ١٩٨٧/١/٨ بصدور قرار من المجلس الأعلى للتعليم YOK بفرض حظر على ارتداء الحجاب في الجامعات؛ لأنه" لايعبر عن الزى الحديث"؛ مما دفع بنواب هذا الجناح متعاونين في ذلك مع نواب حزب " الطريق الصحيح" إلى إصدار قانون في ديسمبر ١٩٨٨ يسمح بارتداء الحجاب في الجامعات، وشجع "أوزال" إصدار هذا القانون المعروف باسم "قانون الحجاب" ، وسواء كان موقف "أوزال" في هذا الخصوص نبع من اعتبارات إسلامية أو أخرى مصلحية (استمالة النواب الإسلاميين وكانوا يشكلون نحو ربع نواب الحزب الحاكم)، فإن الأوساط العلمانية رأت آنذاك " أن التحالف بين نواب الحزبين يمثل انقلابًا في البرلمان، وأن هذا القانون سيتحول إلى رمز لانتصار الأصوليين الإسلاميين وقدرتهم على الاستفادة من مناخ الحرية والديموقراطية- في ظل تعارض حظر الحجاب مع مبدأ الحرية في المجتمع الديموقراطي – في الضغط السياسي على مزيد من المكاسب التي تهدد الأساس العلماني للجمهورية التركية".

ومع اعتراض الرئيس "أفرين" على قانون " الحجاب" بدعوى " تعارضه مع الدستور والعلمانية وإصلاحات أتاتورك"، تمت إحالة القانون إلى المحكمة الدستورية في ١٩٨٩/١/٤ لتصدر الأخيرة قراراً بإلغاء هذا القانون وعدم دستوريته في ١٩٨٩/٣/٧، وجاء في نص هذا القرار"أن الحرية غير المتوافقة مع العلمانية لا ينبغي حمايتها أو الدفاع عنها، وأن إبداء الاحترام للقيم والأعراف الاجتماعية والدينية أمر يختلف عن إصدار قانون للحجاب أساس ديني وبما يشكل تدخلاً في نظام الدولة الذي تم تطهيره من المبادئ الدينية ، وأن الحجاب كصورة غير عصرية للزى يتناقض مع القوانين الإصلاحية".

وانتقد "أوزال" هذا القرار في اليوم التالي لصدوره وطالب بإعادة النظر فيه؛ لأن "حظر الحجاب يتعارض مع التطور الديموقراطي الذي بلغته تركيا" ، وأكد في الوقت نفسه " أن حكومته تعارض ارتداء زى معين لأغراض دينية سياسية، واستخدام مسألة الحجاب كوسيلة للضغط لأغراض سياسية"، وفي مقابل تأييد القرار والمطالبة باحترامه من جانب " إردال أينونو"زعيم" الديموقراطي الاجتماعي الشعبي " SHP ونواب ووزراء الجناح الليبرالي في حزب "الوطن الأم" الحاكم ، عارض القرار أعضاء التحالف الإسلامي- القومي في الأخير، وإن انقسم هؤلاء بين فريق طالب بإجراء استفتاء شعبي بخصوص مسألة الحجاب (تزعم هذا الفريق وزير الدولة "يوسف بوزقورت أوزال" الشقيق الأصغر لرئيس الوزراء ووزير التعليم "حسن جلال جوزال" ابن عم الأخير) ، وفريق آخر بقيادة "خليل شيفجين" و "محمد كيشيكلر" طالب بحل المسألة عن طريق إعادة مناقشتها في البرلمان. وشارك الفريق الأول في موقفه عدد من نواب حزب "الطريق

الصحيح" الذى كان زعيمه "دميريل" قد انتقد بدوره هذا القرار فى ١٩٨٩/٣/١٢ معتبرًا " أن ارتداء الحجاب مسألة اقتناع دينى ليس لأحد حق التدخل فيها ، وأن مسألة الحجاب ضُخمت بأكثر مما تستحق"، ومضيفا فى ١٩٨٩/٣/١٦ " أنه لامبرر للخوف من المتدينين ، وأن نظام الحكم فى إيران لا يمكن تطبيقه فى تركيا ، وعلى الشعب التركى ألا يحاول البحث عن مثل هذا النظام، وألا يخشى فى الوقت نفسه تحول تركيا إليه ذات يوم".

وبعد انتخابات مارس ١٩٨٩ المحلية التى تراجعت فيها شعبية الحزب الحاكم لعدة أسباب ، كان من بينها انقسامه إزاء مسألة الحجاب، سعى الحزب وقائده "أوزال" إلى تسوية المسألة عبر أسلوبين، هما:

أ- الالتفاف حول قرار المحكمة الدستورية بحظر الحجاب ، عن طريق ممارسة ضغوط على المجلس الأعلى للتعليم لإلغاء قراره سالف الذكر، وأصدر بالفعل هذا المجلس قرارًا جديدًا فى ١٩٨٩/١٢/٢٨ ألغى فعليًا قراره السابق، حيث نص على "منح الجامعات حرية التصرف بشكل مستقل فى مسألة الزى، بما لا يتعارض مع العلمانية وإصلاحات أتاتورك ، ودون أى تدخل لاحق من جانب المجلس فى هذه المسألة"، ومقابل ترحيب وزير التعليم" عونى أق يول" بهذا القرار فور صدوره وأمله فى أن يؤدى إلى حل المشكلة وتجنب الاستقطاب بين الطلاب، أكد رؤساء عدة جامعات تركية فى ١٩٩٠/١/١١ "أن القرار اتخذ تحت ضغوط شديدة من جانب الحكومة التى تضم عدة وزراء أصوليين، وأنه لا يمكن تطبيقه؛ بسبب تعارضه مع قرار المحكمة الدستورية"، كما أكد رئيس هذا المجلس "د. إحسان دوغراماجى" فى ١٩٩٠/١٠/١٨ " أن المجلس ليس بمقدوره القيام بأى عمل آخر بصدد مسألة الحجاب، وأنه إذا كان هناك ما ينبغى عمله فيجب إصدار قانون جديد".

ب- إصدار قانون جديد من البرلمان فى ١٩٩٠/١٠/٢٥ للسماح بارتداء الحجاب فى الجامعات، حيث نص على "السماح بارتداء كافة أشكال الزى فى الجامعات، طالما أنها لا تتعارض مع النظم والقواعد المستقرة لكل جامعة"، وصدر القانون بفضل تحالف النواب الإسلاميين بالحزب الحاكم وحزب "الطريق الصحيح"، مما أتاح لهم مواجهة معارضة نواب حزب SHP للقانون، وكان مشروع القانون الذى قدمته الحكومة إلى البرلمان فى ١٩٩٠/١٠/٤ قد أثار انقسامات حادة بين أجنحة الحزب الحاكم، حيث ضغط النواب الإسلاميون من أجل إقراره"لحل مشكلة تعانى منها جماعة كبيرة من الطالبات الجامعيات" ، وعارضه الليبراليون "؛ لأنه يشجع الجماعات الأصولية المناهضة للعلمانية".

من هذه المتابعة لتطورات مسألة الحجاب فى تركيا، وبصرف النظر عن كونها لا تزال مثارة حتى الآن بدرجة أو بأخرى، يمكن استخلاص نتيجة مهمة مؤداها أن النظام السياسى والمجتمع

تمكنا في مطلع التسعينيات من التوصل إلى حل مـا لـهذه المسـألة، وتجنـب "مخـاطر" اتسـاع نطـاق المظاهرات الإسلامية آنذاك احتجاجًـا علـى حظـر الحجـاب، وذلـك بفضـل الديموقراطيـة والتعدديـة الحزبية ومشاركة الإسلاميين فـى الحيـاة السياسـية والحزبيـة ، فضـلاً عن دور "أوزال" وتوجهاتـه الإسلامية.

وقبل الانتقال إلى مؤشر آخر لسياسة "أوزال" الإسلامية، تتعين الإشارة إلى أن موقـف "أوزال" إزاء مسألة "آياصوفيا" كان أقل وضوحـًا فـى التعبير عن توجهاتـه الاسـلامية، ربمـا لتقديـره شـدة حساسية هذه المسألة فى ارتباطـها بإصلاحـات" أتـاتورك"، وبالعلاقـات مـع أوروبـا" المسـيحية" . ثارت هذه المسألة فـى مواكبـه مسـألة الحجـاب، حيث طـالب الإسـلاميون فـى نهايـة ١٩٨٩ بإعـادة تحويل متحف "آيا صوفيا" فى "استانبول" إلى مسجد، بمـا يعنيـه ذلـك مـن إلغـاء قـانون صـادر فـى عهد"أتاتورك" في ١٩٣٤/١١/٢٤ بتحويل "آيا صوفيـا" إلـى متحـف، بعـد أن كـانت المسـجد الأول للدولة العثمانية منذ فتح "القسطنطينية" في القرن الخامس عشر الميـلادى وتحويـل كنيسـتها الكـبرى "آيا صوفيا" المبنية عام ٥٣٦ م إلى مسجد، حظى هذا المطلب بمساندة الإسـلاميين فـى "اسـتانبول" ومدن آخرى أهمها "أنقرة" التى شهدت فى ديسمبر ١٩٨٩ حملة لجمـع مليـون توقيـع مـن المؤيديـن لإعادة فتح "آيا صوفيا" للصلاة، ففى مقابل سرعة حزب "الطريق الصحيح" فـى التحـرك لتوظيـف هذه المسألة سياسيًا إلى حد تقدمه فى ١٩٨٩/١٢/١٣ بمشروع قانون إلى البرلمان بشأن تحويل "آيـا صوفيا" إلى مسجد وتلاوة القرآن طوال اليوم فى قصر "طـوب قـابى" ، انقسـم الحـزب الحـاكم بيـن أعضـاء التحـالف الإسـلامى القومـى المطـالبين الحـزب والحكومـة بتبنـى موقـف أكـثر إيجابيـة إزاء المسألة؛ لأنه "ليس بمقدور أحد أن يمنع المسلمين الذين يشكلون ٩٩% من سكان تركيا مـن ممارسـة شعائرهم الدينية بما فى ذلك الصلاة فى آيا صوفيا"، وبين النواب والـوزراء الليـبراليين المعـارضين لهذه الدعـوة؛ لأن "آيـا صوفيـا" ذات مكانـة دوليـة مهمـة لا ينبغـى المسـاس بـها، ولا يجـب السـماح باستغلال هذه المسألة لما سيلحقه ذلك من أضرار كبـيرة بصـورة تركيـا الدوليـة، فضـلاً عـن كونـها مسألة مصطنعة فى ظل وجود العديـد مـن المسـاجد فـي "اسـتانبول" وغيرهـا مـن المـدن التركيـة"، واقترب موقف "أوزال" من هؤلاء الليبراليين ، حيث أشار في ١٩٩٠/١/١٢ إلـى " أن الوقت غير ملائم لإثـارة مسـألة "آيـا صوفيـا" فـي ظـل سـعى تركيـا إلـى الانضمـام إلـى عضويـة المجموعـة الأوروبية".

٢- **تطور التعليم الديني في عهد "أوزال"** بتأثير توجهاته والجناح الإسلامى فـي حزبـه، كـامتداد لتطوره منذ فترة الحكم العسكري ١٩٨٠-١٩٨٣ ، وشكل هذا التطور مصـدرًا للخـلاف بين أجنحـة الحزب ، كما أثار انتقادات الأحزاب المعارضة، وخاصة حزب SHP والأوساط العلمانيـة الأخـرى

التي رأت فيه استفادة من جانب" الأصوليين" من التطور الديموقراطي في استراتيجيتهم الرامية إلى "غزو الدولة من الداخل". وعبر عن هذا التطور أكثر من مؤشر:

أ- زيادة عدد المدارس الدينية العليا وطلابها، فرغم ثبات عدد هذه المدارس في الفترة ١٩٨٣-١٩٨٦ (٣٤١) مدرسة، إلا أن عدد طلابها زاد خلال الفترة نفسها من (٧٦) ألفا إلى (٨٧) ألفا وفي عام ١٩٨٩ زاد عدد المدارس إلى (٣٨٣) مدرسة وعدد طلابها إلى (٨٨) ألفا، وشكل العدد الأخير نسبة (١٣%) من إجمالي طلاب التعليم الثانوي في تركيا عام ١٩٨٩.

ب- زيادة عدد المدارس الدينية الأخرى، حيث وصلت في مايو ١٩٩١ إلى (٣٧٥) مدرسة من المدارس الدينية المتوسطة ذات الثلاث سنوات وتضم (١٨) ألف طالب ، و (٥١٩٧) مدرسة ابتدائية دينية بها (١٦٥,٢٨١) طالب.

جـ- زيادة الدعم المالي الحكومي للتعليم الديني عبر مؤسسة الشئون الدينية – الأوقاف التي تملك (٣٧٠٤) عقارات متنوعة وشركات تجارية، وفقًا لتقدير المصادر التركية في أبريل ١٩٩٠، فضلاً عن مشاركتها في مشروعات مالية مع الدول العربية النفطية، مثل مؤسسة التمويل التركية – الكويتية المشتركة. ففي الفترة ١٩٨٤-١٩٨٩ بلغ الدعم المالي المقدم من هذه المؤسسة إلى (٥) آلاف مدرسة دينية ابتدائية (١,٥) مليار ليرة تركية منها (١,٧٣٦,٣٠٠) مليون ليرة في عام ١٩٨٩، وبلغت اسهاماتها خلال الفترة نفسها في بناء المدارس الدينية (٥١٥,٢٨٠) مليون ليرة منها (١٩٣,٣٨٦) مليون ليرة في عام ١٩٨٩، وقدمت في العام الأخير منحًا دراسية قيمتها (٩٥٣,٩٥٥) مليون ليرة لـ (١٨٩٣١) من خريجي المدارس الدينية العليا (*) ، وفي نهاية عام ١٩٨٧ كان يتبع هذه المؤسسة (١٢) دارًا لاستضافة وإقامة طلاب التعليم الديني في المرحلتين الثانوية والجامعية من مجموع (١١٤٠) دار كان يقيم بها (٢١٢٣٠) من هؤلاء الطلاب، مع قيام الجمعيات والهيئات الدينية الأهلية بإدارة باقي هذه الدور.

د- مواصلة حكومات حزب " الوطن الأم" برئاسة" أوزال".السياسة المتبعة بعد انقلاب ١٩٨٠ بشأن السماح لخريجي المدارس الدينية العليا بالالتحاق بكافة الكليات الجامعية عدا الكليات العسكرية ، بل إن نائب الحزب "عادل كوجوك" عن "قونيا" اقترح خلال مناقشة البرلمان لمشروع الميزانية في ١٩٨٩/١١/٨ السماح لهؤلاء الطلاب بدخول الكليات العسكرية.

هـ- موافقة البرلمان التركي في مايو ١٩٩١ على مشروع قانون مقدم من نواب الجناح الإسلامي بالحزب الحاكم (بعد تعديل صياغة الأولى من جانب الجناح الليبرالي في الحزب) بشأن إعادة تنظيم

(*) وصل سعر صرف الليرة التركية إلى (٢٨٠) ليرة للدولار في نهاية ١٩٨٣، و(٨٣٥٦) ليرة للدولار في نهاية ١٩٨٩.

المدارس الدينية ذات الثلاث سنوات بزيادة فترة الدراسة بها إلى خمس سنوات ، ومنح خريجيها دبلومات المدارس المتوسطة بشرط اجتيازهم اختبارات فى مواد إضافية، أسوة بغيرهم من خريجي المدارس المهنية الأخرى غير المرتبطة بوزارة التعليم ، وبدون توافر هذا الشرط يعامل هؤلاء معاملة خريجي المدارس الابتدائية (لم يكن المشروع الأصلي يتضمن هذا الشرط)، ونص القانون أيضًا على إعادة تنظيم إدارة التعليم الدينى بإدارة الشئون الدينية لتتولى إنشاء مراكز للتعليم الدينى ودورات القرآن بما يحقق سلطة أكبر للدولة على نشاطات المدارس الدينية.

إضافة إلى ذلك الاهتمام بالتعليم الدينى وتطوره، شهدت حكومات"أوزال" قيام بعض الوزراء الإسلاميين باتخاذ أو التوصية باتخاذ تدابير "إسلامية" بشأن التعليم" العلمانى" ، فوزير التعليم " وهبي دينتشرلر" فى عامى ١٩٨٣و ١٩٨٤ منع تدريس نظرية "داروين" فى المرحلتين الابتدائية والمتوسطة، وأمر بارتداء الفتيات ثيابًا أكثر احتشامًا فى استعراضات واحتفالات عيد الشباب والرياضة فى ١٩ مايو من كل عام، وأوصى بتدريس اللغة العربية فى المدارس المتوسطة والتعريف بالفلسفة الإسلامية فى الكتب المدرسية.(٣٦)

وتزعم حزب "أينونو" SHP القوى العلمانية المعارضة لتطور التعليم الدينى فى عهد "أوزال"، حتى إن نواب الحزب طالبوا إبان مناقشة البرلمان لمشروع الميزانية العامة فى ١٩٨٩/١١/٨ باغلاق كافة المدارس الدينية فى تركيا بدعوى "أنها تغرس التعصب الدينى الذى يوفر بيئة ملائمة للحركات الأصولية المتطرفة"، وفى تقرير أصدره فى ١٩٩١/٤/٢٠ عن "العلمانية والأصولية" ، أوصى الحزب باتخاذ مجموعة من التدابير "لحماية العلمانية من مخاطر نمو الاتجاهات الأصولية"، وكان منها على صعيد التعليم: "تحويل المدارس الدينية العليا إلى مدارس مهنية ، وتحويل المقررات الدينية فى المدارس إلى مواد اختيارية ، وتغيير بنية إدارة الشئون الدينية".

٣- **تطور النشاطات المالية والاقتصادية الإسلامية فى عهد حكومات "أوزال"** الذى أتاحت سياسته الاقتصادية الليبرالية الفرصة للعناصر المالية و "البورجوازية" الإسلامية لتأسيس شركات كبرى، وساهم فى ازدياد نمو هذه الشركات اهتمام"أوزال" بالتجارة مع الدول العربية والإسلامية، ولاسيما مع السعودية والكويت، مع دخول شقيقه "قورقوت أوزال" كشريك مهم فى الاستثمارات المشتركة مع السعوديين والكويتيين. وكان من القرارات الأولى لـ"أوزال" فور توليه رئاسة الحكومة، قراره فى ١٩٨٣/١٢/١٦ بإنشاء مؤسستين للتمويل الإسلامى بالمشاركة مع السعودية: "مؤسسة فيصل للتمويل" وللسعودية (٩٠%) من رأس مالها، و"دار البركة التركية" وللسعودية (٨٠%) من رأس مالها ، ولحقت بهما فى نهاية ١٩٨٨ "شركة الأوقاف المالية التركية-الكويتية" وحصة الكويت (٦١%) من رأس مالها. وتقع المراكز الرئيسية لهذه المؤسسات العاملة وفق نظام

المشاركة فى الربح والخسارة فى "استانبول" ، مع انتشار فروعها فى عدة مدن تركية (بلغ عددها خمسة عشر فرعًا حتى يناير ١٩٩٠).

وتتمتع هذه المؤسسات بوضع متميز نسبيًا مقارنة بالمصارف الأخرى بموجب القرار المنشئ لها عام ١٩٨٣ ، كانخفاض معدلات الاحتياطى لديها إلى (١%) من قيمة الودائع، مقابل (١٣%) للمصارف الأخرى، وانخفاض معدلات السيولة لديها إلى (٢٠%) من قيمة الودائع، مقابل (٣٠%) لغيرها؛ مما يعنى انخفاض تكلفة التمويل لديها، ويفسر ارتفاع معدلات نمو أرباحها رغم قيامها بتوزيع (٨٠%) من إجمالى أرباحها كعوائد للمودعين.

وتحقق هذه المؤسسات تطورًا ملموسًا فى مجالات الإبداع والاستثمار . ففى نهاية ١٩٨٧ بلغ مجموع الودائع لدى " مؤسسة فيصل " و " دار البركة " حوالى (١٦١) مليار ليرة بنسبة (١,٨١%) من إجمالى الودائع فى القطاع المصرفى التركى، وبلغ معدل نمو الودائع لديهما فى العام نفسه(١١٢%) مقابل (٢٨%) لدى المصارف الأخرى . وبين عامى ١٩٨٦ و ١٩٨٧ زادت أرباح المؤسسة الأولى بنسبة (٥٣%) لتصل إلى (٤) مليارات ليرة ، وزادت أرباح الثانية بنسبة (٢٦%) إلى (٥,٨٥) مليار ليرة. وفى نهاية ١٩٨٩ بلغ إجمالى الودائع لدى المؤسسات الثلاث(٥٣٨,٢) مليار ليرة بنسبة(١,٣%) من إجمالى الودائع.(*)

وتعرضت ، وما تزال ، هذه المؤسسات لانتقادات الأوساط العلمانية على أرضية أكثر من اعتبار: قيامها " بتجميع المدخرات باستغلال المعتقدات الدينية ، مما يعنى الانتقال باستغلال الدين فى الحياة السياسية من جانب بعض الأحزاب إلى النظام المصرفى " و" إتاحتها الفرصة أمام الإسلاميين للتغلغل فى الاقتصاد التركى"، و "سماتها ونشاطاتها المناهضة للعلمانية كتقديم قروض ميسرة لمعارض الكتب الإسلامية والصحف ومشروعات أخرى إسلامية التوجه ، واهتمامها بدعم فروعها فى قونيا كمركز للحركة الأصولية . وخلو مراكزها وفروعها من صور أتاتورك ، وانخفاض نسبة الإناث العاملات فيها وتحجبهن ".

٤- **زيادة تأثير الطرق الدينية** فى عهد حكومات " أوزال" الذى اتصف بقدر كبير من "التسامح" إزاء حرية عمل هذه الطرق وتأثيرها فى المجالات السياسية والاجتماعية والثقافية والإعلامية، رغم أنها محظورة قانونًا بحكم " تهديدها للعلمانية " . وفسر باحث تركى " علمانى " هذا "التسامح" فى ١٩٨٩/١١/٢٢ " بأنه نابع من اعتقاد السلطة الحاكمة بإمكانية الاعتماد على الإسلام كوسيلة فعالة فى مواجهة القوى اليسارية والشيوعية ".(٣٦)

(*) سعر صرف الليرة التركية (١٠١٨,٣٥) ليرة للدولار فى نهاية ١٩٨٧، و (٢٣٥٦) ليرة للدولار فى نهاية ١٩٨٩ .

ثالثا: الأداء السياسي "للرفاه" و "الفضيلة" : وقضايا الهوية والعلمانية والعلاقات مع الغرب ١٩٨٣-٢٠٠٠م:

ارتبطت الحركة الإسلامية التركية وصعودها في الثمانينيات والتسعينيات (حتى يناير ١٩٩٨) سياسيًا وحزبيًا بحزب "الرفاه" PP بزعامة " أربكان "، منذ تأسيس الحزب عام ١٩٨٣ ورئاسة الأخير له منذ عام ١٩٨٧، ليحقق عبره زيادة متواصلة في شعبيته في الانتخابات العامة والمحلية، وصولا به إلى احتلال المركز الأول في انتخابات ديسمبر ١٩٩٥ البرلمانية، ليرأس بعد سته أشهر (يونيو ١٩٩٦) أول حكومة في تاريخه السياسي بالائتلاف مع حزب " الطريق الصحيح " ، وهي أيضًا أول مرة في تاريخ تركيا منذ تأسيس جمهوريتها يرأس الحكومة فيها سياسي إسلامي التوجه ، وانهارت الحكومة بعد عام (يونيو ١٩٩٧) بفعل ضغوط العسكريين والعلمانيين ، وتعرض الحزب للحظر ومنع زعيمه - وآخرون من رفاقه - من ممارسة السياسة لمدة خمس سنوات في يناير ١٩٩٨، وامتد هذا الحظر لاحقا (مارس ٢٠٠٠) بالنسبة إلى " أربكان" ليصبح مدى الحياة ، ويظهر " الفضيلة " لاستكمال " مسيرة " سلفه، ويتعرض بدوره لضغوط قد تنتهي بحظره بالرغم من حرصه على الاتصاف بقدر أكبر من " الحذر " في التعامل مع العسكريين والعلمانيين ، وهي سمة لم يكن "أربكان" نفسه مفتقدًا إليها وخصوصًا إبان رئاسته للحكومة.

وفيما يلي متابعة لأبرز معالم التطور السياسي " للرفاه " ووريثه " الفضيلة " ، وعوامل هذا التطور، ومدى التغير والاستمرار في توجهات " الرفاه" وزعيمه " أربكان " إزاء مسائل داخلية وخارجية وثيقة الصلة بموضوع هذه الدراسة ، ولا سيما العلاقات مع أوروبا قبل رئاسته للحكومة وخلالها ، وتوجهات " الفضيلة " بشأن المسألة الأخيرة نفسها.[٣٧]

١- حزب " الرفاه " في السياسة التركية يوليو ١٩٨٣-٦ يونيو ١٩٩٦

تأسس " الرفاه " في ١٩٨٣/٧/١ كامتداد لحزب " السلامة الوطني " المحظور في ١٩٨١/١٠/١٦ ، وانتخب "أربكان" رئيسًا له في ١٩٨٧/١٠/١١ بعد الاستفتاء الشعبي في ١٩٨٧/٩/٦ بشأن رفع الحظر السياسي على قادة أحزاب ما قبل انقلاب ١٩٨٠ ، ولكنه تولى زعامته فعليًا خلال تلك الفترة ١٩٨٣- ١٩٨٧ التي تولى فيها " أحمد تكدال" رئاسة الحزب.

وشارك " الرفاه " بفاعلية، منذ تأسيسه وحتى حظره، في الحياة السياسية والانتخابات العامة والمحلية، باستثناء انتخابات ١٩٨٣ البرلمانية التي منعه العسكريون من خوضها . ويمكن متابعة تطور الأداء السياسي للحزب في هذه الانتخابات على النحو التالي:

١- انتخابات مارس ١٩٨٤ المحلية نال فيها الحزب (٧٧٨,٦٢٢) ألف صوت بنسبة (٤,٤%) من إجمالي الأصوات ، وفاز بأمانة بلدية واحدة من مجموع (٦٧) بلدية كبرى . ورغم " تواضع " هذه النتيجة التي جعلت " الرفاه " يأتي في المركز الأخير بين الأحزاب المشاركة في تلك الانتخابات، إلا أنها تعد " مقبولة " باعتبارها التجربة الانتخابية الأولى للحزب الذي كان ما يزال يؤسس نفسه ويعيد بناء كوادره وهياكله ، فضلا عن أثر غياب " أربكان " وانضمام كثير من قيادات وعناصر حزبه السابق " السلامة الوطني " إلى حزب " الوطن الأم " الذي ذهبت إليه معظم أصوات الإسلاميين في تلك الانتخابات .

٢- انتخابات أكتوبر ١٩٨٧ البرلمانية شكلت بداية استعادة " الرفاه " لقوة سلفه " السلامة الوطني " في السبعينيات، خصوصًا مع تولي " أربكان " رئاسة الحزب ، حيث ارتفعت أصواته إلى (٤٢٥و٧١٧و١) مليون صوت بنسبه (٧,٢%) من إجمالي الأصوات ، بيد أن هذه النسبة لم تتح للحزب دخول البرلمان؛ لانخفاضها عن الحد الأدنى للنسبة اللازمة لذلك (١٠%) ، وإن كان قد نجح في تحسين ترتيبه باتجاه الابتعاد عن المرتبة الأخيرة التي شغلها حزب "الديموقراطية الإصلاحية"(٠,٨%) ، كما أن نتيجته كانت أفضل من حزب " العمل القومي " MCP التي لم تتجاوز (٢,٩%) .

٣- انتخابات مارس ١٩٨٩ المحلية شهدت تقدم " الرفاه " إلى المركز الرابع بين الأحزاب السبعة المشاركة فيها من حيث نسبة التصويب لصالحه (٩,٨٣%)، مقابل (٢٨,٣٦%) للحزب "الديمقراطي الاجتماعي الشعبي" SHP، و(٢٥,٣٧%) لحزب " الطريق الصحيح " DYP، و (٢١,٨٨%) لحزب "الوطن الأم " الحاكم ANAP ، وشغل "الرفاه" المركز الثالث بين هذه الأحزاب من حيث عدد المحافظات/البلديات التي فاز فيها مرشحوه في انتخابات الإمناء (٥) محافظات من بينها " قونيا" و " سيواس " و"شانلي أورفا"، مقابل (٤٠) محافظة لحزب SHP، و(١٦) لحزب DYP، و(٢) فقط للحزب الحاكم . ويعزى ذلك إلى عوامل مرتبطة عمومًا بتراجع شعبية "الوطن الأم" كالتضخم وارتفاع نفقات المعيشة والتفاوت الاجتماعي والفساد السياسي ، فضلاً عن وضوح موقف " الرفاه " وزعيمه إزاء مسألة الحجاب سالفة الذكر بدرجة أكبر من الحزب الحاكم على نحو ساعده على جذب عدد أكبر من أصوات الناخبين الإسلاميين . وكان " أربكان " قد ذكر فور صدور قرار المحكمة الدستورية في ١٩٨٩/٣/٧ بإلغاء قانون الحجاب " أنه من الضروري إلغاء الحظر المفروض على ارتداء الحجاب؛ لأن الحجاب جزء من الزي القومي وحظره يتعارض مع حقوق الإنسان والعلمانية ذاتها ، وأن للناس الحق في التعبير عن الاحتجاج ضد هذا الحظر كوسيلة لمقاومة الضغوط التي تمس حقوقهم الطبيعية " .

٤- انتخابات أكتوبر ١٩٩١ البرلمانية المبكرة خاضها " الرفاه " متحالفا مع حزبي "الديموقراطية" الإصلاحية " و " العمل القومي " ، ونال التحالف (٦٢) مقعدًا من مجموع مقاعد البرلمان (٤٥٠) مقعد وبعد الانتخابات انسحب الحزبان الأخيران من التحالف وعاد الأخير إلى اسمه القديم السابق لانقلاب ١٩٨٠ "الحركة القومية " MHP ، ونال التحالف أكثر من (٤,١٢) مليون صوت بنسبة (١٦,٩%) من إجمالي الأصوات ، ورغم صعوبة تقدير نسبة أصوات كل حزب من أحزاب التحالف ، إلا أن البعض قدر أن "الرفاه" حصل على ما يتراوح بين ١١-١٢% من إجمالي الأصوات . وأتاحت هذه النتيجة " للرفاه" شغل (٤٠) مقعدًا في البرلمان؛ ليحتل المركز الرابع بين الأحزاب الممثلة في البرلمان بعد " الطريق الصحيح " (١٧٨) مقعد و "الوطن الأم" (١١٥) مقعد و "الديموقراطي الاجتماعي الشعبي " (٨٨) مقعدًا . وهكذا تمكن " أربكان " بعد (١١) عامًا من انقلاب ١٩٨٠ من العودة إلى البرلمان على رأس حزب له ثقله السياسي؛ ليمارس معارضة نشطة للكثير من السياسات الداخلية والخارجية للائتلاف الحاكم من حزبي "الطريق الصحيح " و "الديموقراطي الاجتماعي الشعبي" برئاسة "دميريل" حتى مايو ١٩٩٣، وخليفته "تشيللر " حتى الانتخابات البرلمانية اللاحقة في ديسمبر ١٩٩٥.(*)

٥- انتخابات مارس ١٩٩٤ المحلية، وحقق فيها "الرفاه" تقدمًا كبيرًا باحتلاله المركز الثالث بين الأحزاب المشاركة فيها ، حيث نال (١٩,١%) من إجمالي الأصوات مقابل (٢١,٤%) لحزب DYP و(٢٠,٤%) لحزب ANAP ، وفاز لأول مرة برئاسة أهم بلديتين في تركيا، وهما "استانبول" و"أنقره" و(٢٦) بلدية أخرى في وسط وجنوب شرق الأناضول . يعود تزايد عدد المصوتين لصالح "الرفاه " في هذه الانتخابات إلى (٤٥٩و٩٤٨و٥) ملايين إلى تنامي الشعور الإسلامي في تركيا ، وفاعلية الحملة الانتخابية للحزب وقدرتها على اجتذاب أكثر من (٤٠%) من أصوات الناخبين في المدن الكبرى ممن كانوا قد صوتوا في انتخابات ١٩٨٩ المحلية لصالح حزبي DYP و SHP ، المشاركين في الحكومة، باستغلال حالة عدم الرضا عن سياسة الحكومة في التعامل مع المشكلات الاقتصادية والاجتماعية . ومما يؤكد ذلك أن "الخاسر الأكبر" في هذه الانتخابات كان حزب SHP الذي انخفضت نسبة التصويت لصالحه مقارنة بانتخابات ١٩٨٩ من (٢٨,٣٦%) إلى (١٣,٦%)، وعدد بلدياته من (٤٠) إلى (١١) بلدية .

(*) في فبراير ١٩٩٥ اندمج "الديموقراطي الاجتماعي الشعبي " SHP و " الشعب الجمهوري " CHP تحت اسم الأخير وقيادته " دينز بايكال " ، وكان الأخير قد كون حزبه أصلاً في سبتمبر ١٩٩٢؛ نتيجة انشقاق عن SHP . وفي ١٩٩٥/٩/٢٠ انهارت حكومة " تشيللر " إثر انسحاب حزب CHP ، بسبب احتجاجه على إخفاقها في مواجهة المشكلات الاقتصادية، ومطالبته بإجراء انتخابات برلمانية مبكرة قبل موعدها المقرر في نوفمبر ١٩٩٦ . وشكلت تشيللر " حكومة أقلية من حزبها انهارت بدورها في ١٩٩٥/١٠/١٥ بعد تصويت البرلمان بسحب الثقة منها. أعقبها تشكيل حكومة ائتلافية من حزبها و CHP في ١٩٩٥/١٠/٣١ بعد أربعة أيام من موافقة البرلمان على مشروع قانون بإجراء انتخابات مبكرة في ١٩٩٥/١٢/٢٤.

٦- انتخابات ٢٤ ديسمبر ١٩٩٥ البرلمانية المبكرة حقق فيها " الرفاه " المركز الأول بحصوله على أصوات (٤٥٠و١٢٠و٦) ملايين ناخب بنسبة (٢١,٣٢%) من إجمالي الأصوات و (١٥٨) مقعد من مجموع (٥٥٠) مقعد مقابل (١٩,٢٠%) و(١٣٥) مقعد لحزب DYP و(١٩,٦٦%) و(١٣٢) مقعد لحزب ANAP و (١٤,٦٥%) و (٧٦) مقعدًا لحزب " اليسار الديموقراطي" DSP و (١٠,٦٩%) و (٤٩) مقعدًا لحزبCHP ، وأخفق " أربكان في تكوين حكومة ائتلافية؛ بسبب رفض الأحزاب الأخرى " العلمانية" التعاون معه بتأثير القوى الأخرى (المؤسسة العسكرية بوجه خاص) المعارضة لتوليه السلطة . ساهم " أربكان " ونواب حزبه من خلال المعارضة النشطة في البرلمان ، ضمن عوامل أخرى ، في دفع حكومة "مسعود يلماز " الائتلافية المشكلة في ١٩٩٦/٣/٣ من حزبي ANAPو DYP إلى الاستقالة في ١٩٩٦/٦/٦.

٧- انتخابات ٣ يونيو ١٩٩٦ المحلية الجزئية وجرت في (٤١) بلدية ، وعزز فيها " الرفاه " وضعه السياسي باحتفاظه بالمركز الأول بحصوله على (٣٣,٥%) من إجمالي الأصوات مقابل (٢٠,٩%) لحزب ANAP ، و (١١,٩%) لحزب DYP ، و (٩,١%) لحزب DSP ، و (٦,٧%) لحزب CHP ، وكانت نتائج هذه الانتخابات عاملا مهمًا – ضمن عوامل أخرى – في صرف الأنظار عن الدعوة إلى إجراء انتخابات برلمانية جديدة خشية ازدياد قوة " الرفاه " ، وفي الدفع نحو تشكيل ائتلافي حكومي بين " الرفاه " و " الطريق الصحيح " في ١٩٩٦/٦/٢٩ .

٢- برنامج " الرفاه " وتوجهاته السياسية قبل وصوله إلى السلطة في يونيو ١٩٩٦

رغم توجهاته الإسلامية من منطلق منظوره القومي ، كان " الرفاه " حريصًا على تأكيد أنه ليس حزبًا دينيًا، كما تبنى زعيمه " أربكان" موقف المعارضة لتأسيس أحزاب دينية في تركيا . ففي ١٩٨٩/١٢/١٧ ذكر "أربكان": "أنه في حاله إلغاء المادة ١٦٣ من قانون العقوبات التي تحظر إنشاء أحزاب دينية وتجرم نشر الدعاية الدينية والقيام بنشاطات أصولية مناهضة للعلمانية ، لن تكون هناك إمكانية أو حاجة لتأسيس حزب إسلامي يعلن أن الإسلام منظوره والقرآن دستوره ، فلا يمكن لمثل هذا الحزب أن يظهر أو ينجح؛ لأن الأحزاب تؤسس لحل مشكلات المجتمع، ولا يمكن أن تستند إلى الدين، ولن يقدم مثل هذا الحزب حلولا جوهرية للمشكلات الاقتصادية والاجتماعية في تركيا...

ولن يعيد حزب الرفاه تنظيم نفسه في حالة إلغاء هذه المادة؛ لأنه أنشئ في ظل القانون القائم، ولا يمكن لهذه المادة أن تؤثر بأي شكل على سياسة الحزب"، ولم يتأثر الحزب بالفعل بإلغاء هذه المادة بموجب قانون أصدره البرلمان في أبريل ١٩٩١ ، وحرص "أربكان" على أن يؤكد مجددًا عقب انتصار حزبه في انتخابات ديسمبر ١٩٩٥ البرلمانية "أن الرفاه ليس حزبًا إسلاميًا بل حركة سياسية".

وعلى غرار سلفه "السلامة الوطنى" ، عبّر "الرفاه" فى برنامجه وأيديولوجيته عن المنظور القومى القائم على الجمع بين التوجهات الإسلامية والقومية ، وإن تم التعبير عن التوجهات الإسلامية بمفهوم "النظام العادل" عوضًا عن "النظام الإسلامى" الذى لم يرد فى وثائق الحزب الرسمية؛ لتجنب الحظر المفروض من جانب الدستور وبعض القوانين على النشاطات ذات النزعة الدينية أو العرقية أو المسببة للتفرقة الاجتماعية. وساعد على غلبة الوزن النسبى للتوجهات والقيم الإسلامية فى هذه "التوليفة" تميز موقف "الرفاه" عن الأحزاب الأخرى إزاء مسائل معينة من أهمها العلمانية والعلاقات مع الغرب.

"الرفاه" والعلمانية

عبر حزب "الرفاه"، بسبب توجهاته الإسلامية عن مواقف معارضة لمفهوم العلمانية المطبق فى تركيا منذ تأسيس الجمهورية ، وجعل هذا المفهوم هدفًا مركزيًا لحركته السياسية والفكرية، واعتمد الحزب وقادته فى انتقاد العلمانية على عاملين أساسيين:

١- إن العلمانية تعبر عن "عقلية المحاكاة والتقليد " للغرب ذى الثقافة القائمة على سيادة القوة والمتعارضة مع الثقافة القومية والتاريخية للأمة التركية.

٢- إن الدولة التركية لا تطبق العلمانية بمعناها السائد فى الغرب، أى فصل الدين عن الدولة وعدم تدخل أى طرف منهما فى شئون الآخر، إذ أن هذه الدولة تتدخل من خلال الدستور والقوانين فى الشئون الدينية وتفرض حظرًا على النشاطات الدينية وتقوم بممارسات مخالفة للعلمانية "كفرض زى معين ، وعدم منح جوازات السفر للمحجبات ، ووضع عراقيل أمام الراغبين فى أداء فريضة الحج".

ومن الملاحظ أن "أربكان" كان يتجنب الحديث أو الانتقاد المباشر للعلمانية وتطبيقها فى الفترة السابقة لتحول تركيا إلى التعددية الحزبية، وتحديدًا فترة "أتاتورك" ، كما أنه كان حريصاً فى انتقاده للعلمانية على التركيز على جانب الحريات الدينية، دون إبراز موقفه بوضوح إزاء دور الدولة – بمعزل عن الدين – فى الحياة السياسية والاجتماعية؛ لتجنب الوقوع فى انتهاك الدستور والقوانين، وإن كان آخرون من عناصر الحزب وكوادره لم يلتزموا بهذا الحذر، ومنهم "إبراهيم خليل جيليك" أمين الحزب فى "شانلى أورفا" الذى صرح فى ١٩٨٩/٤/١٥ بعد أقل من شهر من فوزه فى انتخابات ١٩٨٩/٣/٢٦ المحلية " بأنه ليس من أنصار العلمانية أو أتاتورك"؛ مما أدى إلى مثوله أمام محكمة أمن الدولة "بأنقرة" بتهمة " انتهاك العلمانية والدعوة إلى العودة إلى الإسلام"، وحبسه

على ذمة هذه القضية لمدة أسبوعين من ١٦ – ٣٠ أبريل ١٩٨٩. وكان "جبليك" قد أشار قبل ذلك انتقادات العلمانيين الأتراك؛ بسبب إثباته "الاقتران بزوجتين" في إقرار الذمة المالية لدى توليه رئاسة هذه البلدية بما يتعارض مع حظر تعدد الزوجات بموجب القانون التركي ، رغم انتشار هذا فعليًا في مناطق تركيا الجنوبية والشرقية بوجه خاص.

٣- "الرفاه" والعلاقات مع أوروبا والغرب وإسرائيل والعالم الإسلامي:

انطلاقًا من المنظور القومي "للرفاه" ، كانت رؤية الحزب وزعيمه (قبل رئاسته للحكومة) تقوم على ما يلي :

١- معارضة أي تقارب أو تكامل بين تركيا وأوروبا وأمريكا وإسرائيل ، وكلها قوى مترابطة، ذلك أن انضمام تركيا إلى المجموعة الأوروبية – الاتحاد الأوروبي يشكل "انتحارًا"؛ لأنه يؤدي إلى تقويض المصالح التركية الحقيقية وتهديدها على الأصعدة الاقتصادية والسياسية والثقافية؛ فمن الناحية الاقتصادية تبرز مخاطر القضاء على الصناعة الوطنية في ظل إغراق السوق التركية بالمنتجات الأوروبية، فضلاً عن معارضة المجموعة حرية انتقال العمالة التركية عبر دولها، ومن الناحية السياسية لا تحتاج تركيا إلى الغرب كي تصنع قوانينها ، وليس من مصلحتها التنازل عن سيادتها للغرب الذي سيدفعها إلى محاربة المسلمين جنبًا إلى جنب مع إسرائيل، ومن الناحية الثقافية فإن الثقافة الغربية، القائمة على القوة والتمييز العنصري ثقافة خطرة وغير إنسانية وتعاني من التحلل والانحدار، وتؤدي بالغرب إلى التدخل ضد الشعوب الأخرى اعتمادًا على ما يملكه من قوة ، وليس من صالح تركيا تحمل أوزار هذه الثقافة والابتعاد عن ثقافتها القائمة على سعادة الإنسان لاستنادها إلى الإيمان – الإسلام بدعوته إلى العدل والحق والمساواة وعدم التمييز؛ وبالتالي لا يُعقل أن يتم فصل (٦٠) مليون تركي (عام ١٩٩٠) عن العالم الإسلامي الذي يتجاوز مليار نسمة باتجاه الانضمام إلى مجتمع مسيحي – المجموعة الأوروبية لا يتجاوز (٤٠٠) مليون نسمة.

٢- انضمام تركيا وقيادتها لمجموعة – كتلة إسلامية جديدة كأفضل خيار خارجي لها ينسجم مع مصالحها وماضيها الإسلامي ، فضلاً عن كونها مؤهلة لقيادة هذه المجموعة لعوامل تاريخية وجغرافية ، ولتقدمها التكنولوجي مقارنة بالدول الإسلامية الأخرى ، وستضم المجموعة كافة البلدان الإسلامية في إطار " منظمة الأمم المتحدة للدول الإسلامية " المستندة إلى الحق، على عكس منظمة الأمم المتحدة الحالية القائمة على القوة والمؤسسة لإسرائيل والعاملة على حمايتها ، والهدف من المنظمة المقترحة تحويل العالم الإسلامي إلى كتلة عالمية واحدة قوية ومؤثرة ، و "منظمة للتعاون الدفاعي المشترك للدول الإسلامية " هدفها وقف الظلم ومنع العدوان وإقرار الحق والعدالة ،

و"سوق إسلامية مشتركة" لتحقيق التعاون الإقتصادي بين هذه الدول ، والانتقال إلى " وحدة نقد إسلامية مشتركة" يتم تداولها فى كافة هذه الدول بهدف " التحرر من الدولار الأمريكى الذي يخدم الإمبريالية والصهيونية".

٣- " الرفاه" فى السلطة ومواقفه تجاه العلمانية والعلاقات مع أوروبا والعالم الإسلامى

كلف "أربكان" بتشكيل الحكومة الجديدة فى ١٩٩٦/٦/٧، وأجرى لهذا الغرض مشاورات مع قادة الأحزاب اليمينية واليسارية ، وانتهت مفاوضاته مع "تشيللر" ، زعيمة "الطريق الصحيح" DYP إلى إعلان اتفاق حزبيهما فى ١٩٩٦/٦/٢٩ على تشكيل حكومة ائتلافية، على أساس تولى "أربكان" رئاستها لمدة عامين حتى يونيو ١٩٩٨ وتعقبه فى العامين التاليين " تشيللر" وتتولى أيضًا فى الفترة الأولى منصب نائب رئيس الوزراء ووزيرة الخارجية. ضمت الحكومة (٢٧) وزارة ، منها (١٤) للرفاه (وزارات الطاقة وتولاها رجائى قوطان ، والمالية ، والإسكان، والمرافق، والعدل، وعشر وزارات دولة إحداها للشئون الاقتصادية وتولاها عبد الله جول)، ونال الشريك الأصغر DYP أربع وزارات مهمة (الخارجية ، والدفاع ، والتعليم ، والصناعة والتجارة) وتسع وزارات دولة إحداها الوزارة المسئولة عن رئاسة الشئون الدينية.

وبرغم دور المؤسسة العسكرية القوية فى منع "الرفاه" بعد انتخابات ١٩٩٥ من المشاركة فى السلطة، وتشجيعها لحزبى " يلماز" و "تشيللر" على تكوين حكومة فى مارس ١٩٩٦ ، إلا أن انهيار الأخيرة بعد ثلاثة أشهر دفعها إلى تغيير موقفها لاحتواء الأزمة السياسية القائمة عبر "السماح" بتكوين ائتلاف بين "الرفاه" الإسلامى التوجه و"الطريق الصحيح" ذى التوجه العلمانى، وذلك على أساس أن من شأن وجود شريك علمانى وغربى التوجه ويحتكر الوزارات الأساسية فى الائتلاف ، فضلاً عن قيام المؤسسة العسكرية فعليًا بدور "القابض على التوازن" بين الطرفين، تقييد حرية حركة " الرفاه" وزعيمه فى اتخاذ قرارات داخلية أو خارجية لا تتفق ورؤى هذه المؤسسة والقوى العلمانية الأخرى ومصالحها، ولاسيما ما يتعلق منها بالحفاظ على الجمهورية العلمانية القائمة والسعى إلى تدعيم العلاقات مع أوروبا والولايات المتحدة وكذا إسرائيل.

وفى ضوء تقدير "أربكان" لهذا الواقع ومعطياته، وخبراته السابقة فى السبعينيات فى الائتلاف مع شركاء مختلفين أيديولوجيًا، واتصافه "بالواقعية والعملية" ، جاءت مواقفه الفعلية فى معظمها مغايرة لتوجهاته السياسية "المعلنة" وبرنامج حزبه قبل يونيو ١٩٩٦، سواء بصدد القضايا الداخلية أو الخارجية:

١- **العلمانية**: تعهد "أربكـان" بـاحترام المبـادئ العلمانيـة للجمهوريـة التركيـة فـى بيـان تشـكيل حكومته فى ١٩٩٦/٦/٢٩، وحرص فور توليه رئاسة الحكومة – فى سابقة هى الأولى من نوعها – على زيادة ضريح "أتاتورك"، حيث تعهد مجددًا بالحفاظ على مبادئ الجمهورية التى أسسها الأخير.

٢- **العلاقات مع أوروبـا وأمريكا وإسرائيل** : تعهد "أربكان" فى بيان تشكيل حكومته " بمواصلة السعى لاندماج تركيا فى الاتحاد الأوروبى ، والالتزام بجميع المعاهدات الدولية التـى وقعتـها تركيـا مع دول العالم "، غير أنه أبدى تحفظات دون ذكـر تفـاصيل – علـى "المعـاهدات التـى تتنـاقض مـع الأمن القومى التركى". واعتبر المراقبون ذلك إشارة إلى الاتفاق العسكرى المبرم مـع إسـرائيل فـى ديسمبر ١٩٩٥ والمعلن فى فبراير ١٩٩٦ الذى كان " الرفاه " قد عارضه مؤكـدًا أنـه سـيعيد النظـر فيه فور وصوله إلى السلطة، وهو مالم يحدث، حيث أسفرت ضغوط العسكريين الأتراك عن تطويـر التعاون / التحالف العسكرى مع إسرائيل بشكل ملموس فى عهد حكومة "أربكان" .[٣٨] وعلى صعيد العلاقات التركية – الأمريكية ، ورغم إشارة مصادر أمريكية فى بداية تولى "أربكـان" السـلطة إلـى انزعاج الإدارة الأمريكية من "التعامل مع دولة حليفة فى الناتو – تركيا – يقودهـا رجـل – أربكـان- مناوئ لحلف الأطلسى ومعـاد للسـامية وإسـلامى التوجـه ، حتـى لـو كـان يتصـرف بقـدر كبيـر مـن التعقل" ، كما عبرت عن "الانزعاج" من جولة أربكان "الإسلامية" التـى بدأهـا بزيـارة إيـران التـى وقع معها فى ١٩٩٦/٨/١٢ اتفاقية ضخمة مدتـها (٢٢) عامًـا وقيمتـها (٢٠) مليـار دولار لاسـتيراد (٤) مليـارات م٣ سـنويًا مـن الغـاز الطبيعـى رغـم حظـر قـانون "دامـاتو" الأمريكـى مثـل هـذه الاسـتثمارات الضخمـة فـى إيـران مـن جـانب الـدول الأخـرى ، وعـبرت الخارجيـة الأمريكيـة فـى ١٩٩٦/٩/٣٠ عن انزعاجها أيضًـا مـن زيـادة " أربكـان" لليبيـا ،إلا أن "القيـود" المفروضـة علـى "أربكان" من شريكة العلمانى فى الائتلاف، ومن المؤسسة العسكرية دفعته إلـى عـدم المسـاس بـهذه العلاقـات وبعضويـة تركيـا فـى "النـاتو"، وباسـتخدام قواعدهـا الجويـة فـى مراقبـة منطقـة "الحظـر الجوى" فى شمال العراق.[٣٩]

وعودة إلى العلاقات التركية – الأوروبية ، يُلاحظ أن حرص العسكريين الأتراك إبان صراعـهم مع "أربكـان" علـى إبـراز وجـود "إجمـاع تركـى" علـى الانضمـام إلـى الاتحـاد الأوروبـى كـهدف استراتيجـى أعلى للدولة تدعمه كافة القوى التركية يفسر اهتمامهم بالتشـديد فـى بيـان مجلـس الأمـن القومى الصادر فى ١٩٩٧/٢/٢٨، والموقع عليه من جانب " أربكان" على : "أن انضمام تركيا إلى عضوية الاتحاد الأوروبى خيار استراتيجـى لن يتم التراجع عنه ، وهدف له الأولوية على ما عـداه، ويتطلب مساهمة كافة المؤسسات الرسمية والمدنية التركية ؛ وأن التكـامل مـع أوروبـا ليس سياسـة

حزب أو حكومة وإنما خيار استراتيجي للدولة وسياسة معتمدة من كل القوى في تركيا عسكرية ومدنية .."(٤٠)

٣- **العلاقات مع الدول العربية والإسلامية** : أكد " أربكان" في بيان حكومته "أن حكومته سوف تسعى لتوسيع نطاق العلاقات مع دول العالم الإسلامي ووسط آسيا والبلقان التي تربط تركيا بها علاقات روحية وتاريخية" ولم يشر هذا البيان ، أو سياسات "الرفاه" وزعيمه إبان المشاركة في السلطة، إلى هدف الحزب وفق برنامجه سالف الذكر " بانضمام تركيا وقيادتها لمجموعة أو كتلة إسلامية جديدة"، ويُلاحظ في هذا الصدد أن حرص الدولة التركية على تغيير اسم "مجموعة الثماني الإسلامية" المرتبطة بمبادرة "أربكان" إلى "مجموعة الثماني للتنمية" D8 وفق ما ورد في إعلان "استانبول" الصادر في ختام قمتها الأولى في ١٩٩٧/٦/١٥ عبر بالأساس عن اهتمامها وقواها العلمانية العسكرية والسياسية "بألا تبدو عضويتها في هذه المجموعة وفي منظمة المؤتمر الإسلامي بديلاً عن هدفها الاستراتيجي المرتبط باندماجها في أوروبا"(٤١). ويُلاحظ من ناحية أخرى غلبة ما يمكن تسميته "بالرمزية والاستعراضية" على تحركات "أربكان" إبان وجوده في السلطة على طريق تعزيز التعاون مع الدول العربية والإسلامية ، على نحو ما ظهر في زياراته في الفترة أغسطس – أكتوبر ١٩٩٦ لإيران وليبيا ومصر – باستثناء ما أبرمه من اتفاقات اقتصادية مع مصر وإيران بشأن زيادة التجارة واستيراد الغاز الطبيعي ، ومبادرته بإنشاء "مجموعة الثماني الإسلامية" وخطابه السياسي المعتدل بشأن تسوية المشكلات القائمة مع العراق وسوريا.

٤- الإطاحة "بالرفاه" وحظره وازدواجية المعايير الغربية

تمت هذه الإطاحة الموسومة "**بالانقلاب الرابع**" في تركيا بعد انقلابات ١٩٦٠ و ١٩٧١ و ١٩٨٠ عبر دور رئيسي للمؤسسة العسكرية التي أثار قلقها والأوساط العلمانية الأخرى سياسات وتحركات "إسلامية" للرفاه وزعيمه في الداخل والخارج ، كان من شأن السماح باستمرارها وتطورها من وجهة نظر العلمانيين المساس "بهوية تركيا كدولة علمانية وغربية التوجه"، فعلى الصعيد الداخلي كان "الرفاه" قد تبنى بعض التدابير الإسلامية المحدودة ، ولكن المهمة رمزيًا كتقديم مشروع قانون يسمح بحرية ارتداء الحجاب في الجامعات والمكاتب الحكومية، والدعوة إلى إعادة "آيا صوفيا" إلى مسجد، واقتراح بناء مسجد كبير في ميدان "تقسيم" في قلب "استانبول" ، ورأى العسكريون في ذلك خطوة لتعزيز الحركة "الأصولية" عبر تغلغل "الرفاهيين" في الاقتصاد من خلال اتحاد "موسياد" Musiad (يضم عشرة آلاف شركة إسلامية متنوعة النشاطات)، وفي التعليم عبر المدارس الدينية، وفي الجيش والشرطة، والأجهزة الحكومية ، فضلاً عن أن الأشهر الأربعة اللاحقة لتشكيل "أربكان" حكومته شهدت زيادة قوة حزبه بفضل اتجاه الطرق الدينية الكبرى إلى

توثيق علاقاتها به ، بعد أن كانت أصواتها تتوزع من قبل على حزبي "الوطن الأم"و "الطريق الصحيح". على الصعيد الخارجي أثارت تحركات "أربكان" وسياسته "الإسلامية" انطباعًا "بأن تركيا تنتهج سياسة خارجية مزدوجة قد تنتهي بإحداث تحولات حقيقية فيها"، وما كان من مصلحة العسكريين السماح باستمرار هذا "الانطباع" فى ظل وجود رئيس وزراء إسلامي التوجه.

وتوالت تصريحات قادة المؤسسة العسكرية منذ نهاية ١٩٩٦، وبداية ١٩٩٧ بشأن "الأصولية الإسلامية ؛ كتهديد رئيسى يسبق تهديد حزب العمال الكردى PKK للجمهورية التركية العلمانية". وفى ضوء تقدير هؤلاء صعوبة القضاء على هذا "التهديد" عن طريق انقلاب عسكرى سافر؛ لتجنب ما قد يثيره ذلك من تعقيدات إضافية فى علاقات تركيا مع الغرب، وكذلك لتجنب رد الفعل الداخلى المتوقع فى حالة الانقلاب ولاسيما مع زيادة شعبية " الرفاة" كأكبر الأحزاب فى البرلمان وشعبية فى المجتمع (حوالى ثلاثة ملايين وأكثرهم عضو فى مايو ١٩٩٧)، فضل العسكريون الإطاحة " بالرفاه" عبر مجلس الأمن القومى كهيئة "استشارية" دستورية وعبر ضغوط وتدابير أخرى، وتعاونوا فى ذلك مع قوى علمانية أخرى سياسية وحزبية وإعلامية.

وبلغ الصراع ذروته فى اجتماع هذا المجلس فى ١٩٩٧/٢/٢٨ ، حيث عبر القادة العسكريون عن "احباطهم المتزايد خلال ثمانية أشهر فى ظل حكومة الرفاه الائتلافية باعتبارها سلسلة انتكاسات للجمهورية العلمانية"، وفرض المجلس (١٨) مطلبًا متنوعًا على "أربكان" الذى رفضها فى البداية ثم اضطر للتوقيع على خطة بتنفيذها فى ١٩٩٧/٣/٥ . وكشفت هذه المطالب عن نمط جديد لدور المؤسسة العسكرية من حيث توسيع نطاقه وتطوير مفهوم "حماية العلمانية" على نحو يختلف عن الخبرات السابقة لهذه المؤسسة. ذلك أن هذه المطالب تمس تقريبًا كافة مظاهر الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية ؛ فمن بين تلك المطالب :

١- تقييد التعليم الدينى من ناحية عن طريق إغلاق المدارس الدينية غير الرسمية (أغلق منها حتى استقالة أربكان ١٢٠ مدرسة، وأصدرت وزارة الداخلية فى ١٩٩٧/٤/٨ أمرًا إلى حكام الأقاليم بإغلاق مدارس تحفيظ القرآن غير المرخصة، ومكاتب الطرق الدينية المحظورة) ، ومن ناحية أخرى عن طريق زيادة فترة التعليم الإلزامى من (٥) إلى (٨) سنوات ؛ مما يعنى توجيه " ضربة شديدة " إلى مدارس الأئمة، والخطباء البالغ عددها (٥٥٠) مدرسة تضم (٥٥٠) ألف طالب (كان ٦٧ من خريجى هذه المدارس أعضاء فى البرلمان عام ١٩٩٧ ومعظمهم فى حزب الرفاه، وتولى بعضهم مناصب وزارية فى حكومة أربكان ، والذى كان قد تعهد فى مظاهرة ضخمة فى استانبول فى ١٩٩٧/٥/١١ بعدم إغلاق هذه المدارس) .

٢- التصدى لمحاولات الإسلاميين اختراق أجهزة الدولة ، وحظر توظيف المفصولين من الخدمة العسكرية " لنشاطاتهم وارتباطاتهم الإسلامية " فى الأجهزة الحكومية.

٣- إقالة أكثر من (١٦٠) ضابط وضابط صف من الجيش (٩٠% منهم لهم اتجاهات إسلامية، والآخرون لهم انتماءات يسارية) .

٤- الالتزام الكامل والمطلق بالمادة (١٧٤) من الدستور المتضمنة المبادئ الأساسية للجمهورية العلمانية، وعدم السماح بأى آراء مخالفة للمبادئ العلمانية ، ورفض تسييس الدين ، والوقوف فى وجه دعوات تطبيق الشريعة أو أى ممارسات اجتماعية معبرة عنها (سبق قرار وزارة الداخلية - سالف الذكر - قرار وزارة الصحة فى مارس ١٩٩٧ بحظر ارتداء الحجاب من جانب العاملات فى قطاع الصحة العامة)

٥- مراقبة الموارد المالية للمؤسسات المدارة من قبل جمعيات دينية .

٦- فرض قيود على الدعم المالى الخارجى " للرفاه " وخصوصًا عبر شبكته " المنظور القومى " Mili Gorus النشطة فى ألمانيا بين العمال الأتراك (طالب العسكريون فيما بعد بمقاطعة الشركات التركية الإسلامية ؛ لأنها تؤيد الرفاه) .

وعبر العسكريون فى أربعة اجتماعات لاحقة للمجلس فى الفترة مارس – مايو ١٩٩٧ عن عدم رضاهم عن التدابير " الجزئية " المتخذة من جانب حكومة " أربكان " لتنفيذ هذه المطالب باعتبارها " غير كافية لحماية العلمانية " ، وكثفوا من ضغوطهم على "أربكان" بالتعاون مع الرئيس "دميريل" وقادة الأحزاب اليسارية واليمينية العلمانية ووسائل الإعلام. وإزاء تزايد حدة هذه الضغوط ، ومحدودية القوى المدعمة " لأربكان " من خارج حكومته والقاصرة على (٧) نواب فى حزب " الوحدة الكبرى " BBP الإسلامى القومى (*) ، وتوالى الانشقاقات من شريكه فى الائتلاف DYP ، اضطر " أربكان " إلى الاستقالة من رئاسة الحكومة فى ١٩٩٧/٦/١٨ . وبرز هنا دور الرئيس " دميريل " ، مدعومًا من العسكريين ، فى قيامه عقب تلقيه هذه الاستقالة بتكليف "يلماز" بتشكيل الحكومة الجديدة بدلاً من "تشيللر" التى كان "أربكان" قد اتفق معها فى ١٩٩٧/٦/١٢ على خلافته فى رئاسة الحكومة المشكلة من حزبيهما حتى إجراء انتخابات عامة مبكرة خلال " فترة معقولة " فى أكتوبر – ديسمبر ١٩٩٧ ، أى قبيل صدور حكم المحكمة الدستورية فى الدعوى المرفوعة إليها من الادعاء العام فى مايو ١٩٩٧ بشأن حظر " الرفاه " .

(*) تكون هذا الحزب برئاسة " محسن يازجى أوغلو " نتيجة انشقاق عن حزب " الحركة القومية " بعد انتخابات ١٩٩١ البرلمانية

والمقصود " بازدواجية معايير الغرب " ذلك التناقض بين الاهتمام الأوروبي " الكبير " بأوضاع حقوق الإنسان، والأكراد فى تركيا وبين " التجاهل " الأوروبي والغربى عمومًا للضغوط والقيود المفروضة على الحركة الإسلامية لا سيما إبان وجود " الرفاه " فى السلطة. فباستثناء إشارة الخارجية الأمريكية فى ١٣ و ١٧ يونيو ١٩٩٧ إلى رفضها فكرة قيام انقلاب عسكرى للإطاحة بحكومة " أربكان " وتلويحها بإمكانية فرض حظر تسليحى على تركيا فى حالة حدوث الانقلاب ، وعلى خلاف الاهتمام الأوروبي والدولى بمنع تنفيذ الحكم الصادر فى يونيو ١٩٩٩ بإعدام " عبد الله أوجلان " [٤٢] ، فإن الغربَ لم يحرك ساكنًا إزاء " قضية " أربكان وحزبه ، سواء إبان الضغوط العسكرية السافرة ضد " أربكان " وخاصة منذ فبراير ١٩٩٧ ، أو لدى صدور حكم المحكمة الدستورية فى ١٩٩٨/١/١٦ بحظر " الرفاه " بعد إدانته بتهمتى " القيام بأنشطة معادية للدولة العلمانية ، والحض على الكراهية بالعمل على إثارة حرب أهلية "وبمنع "أربكان " وأربعة آخرين من كوادر حزبه من العمل السياسى لمدة خمس سنوات ، أو لدى تصديق محكمة استئناف "أنقرة" فى ٢٠٠٠/٧/٥ على حكم أصدرته محكمة أمن الدولة فى " ديار بكر " فى ٢٠٠٠/٣/١٦ بسجن "أربكان" لمدة سنة وحرمانه من ممارسة العمل السياسى مدى الحياة بتهمة "التحريض على الكراهية الدينية والعرقية " بسبب تصريحات أدلى بها خلال حملة انتخابية " للرفاه " عام ١٩٩٤ فى مدينة "بينجول " بجنوب شرق تركيا . [٤٣]

٥- حزب "الفضيلة" ومواقفه تجاه العلمانية والعلاقات مع أوروبا والغرب أعقب حظر "الرفاه" صدور تأكيدات متتالية من قادة المؤسسة العسكرية التركية بشأن " استمرار الحرب ضد الأصولية كعدو أول وتهديد رئيسى للدولة العلمانية ، وأن قرارات مجلس الأمن القومى فى فبراير ١٩٩٧ صد حكومة الرفاه لم يتم اتخاذها ضد حكومة واحدة فقط ، وأن الجيش يتحمل مسئولية كبرى فى حماية مبادئ الجمهورية " ، وذلك فى مواكبة تحرك العسكريين لتوسيع نطاق هذه " الحرب " باتجاه استهداف المؤسسات الإعلامية والمالية والاقتصادية والإسلامية و" تطهير " الجيش وأجهزة الدولة من "الأصوليين".

فى إطار هذه الظروف نشأ حزب " الفضيلة " عام ١٩٩٨ برئاسة " رجائى قوطان " ، ليتعرض بدوره لضغوط شديدة قد تنتهى بحظره ليلحق بسلفه " الرفاه " ، حيث تنظر المحكمة الدستورية طبقًا لما أعلن فى مايو ٢٠٠٠ دعوى لحظره بتهمة " القيام بنشاطات معادية لمبادئ الجمهورية العلمانية " فى مواكبة إشارة وزير الداخلية التركى فى الشهر نفسه إلى " أن أى قرار بشأن حظر حزب الفضيلة باعتباره امتدادًا للرفاه المحظور يقع ضمن مسئوليات المحكمة الدستورية واختصاصاتها " . [٤٤] ونتيجة لهذه الضغوط المفروضة على " الفضيلة " وعلى الحركة الإسلامية عمومًا، وتصاعد المد القومى التركى فى مواجهة الحركة الكردية بعد اعتقال " أوجلان " فى

١٩٩٩/٢/١٦ فى عهد حكومة " أجاويد " (*) ، تراجع ترتيب الحزب فى البرلمان المكون من (٥٥٠) مقعد من المركز الأول (١٤٥) مقعد حتى نهاية يوليو ١٩٩٨ إلى المركز الثالث فى انتخابات أبريل ١٩٩٩ المبكرة التى أسفرت عن نيله (١١٠) مقعد مقابل (١٣٦) لحزب "اليسار الديموقراطي" و (١٢٩) لحزب " الحركة القومية " و (٨٦) لحزب " الوطن الأم " و (٨٥) "لحزب الطريق الصحيح" و(٤) مقاعد للمستقبلين. ويقبع " الفضيلة " فى المعارضة مقابل أحزاب الحكومة الائتلافية الثلاثة (اليسار الديموقراطي والحركة القومية والوطن الأم) المشكلة برئاسة أجاويد فى ١٩٩٩/٥/٢٩ .(٤٥)

وفى ضوء تقديره مخاطر تزايد هذه الضغوط على وجوده ومستقبله ، أصبح " الفضيلة " أكثر حرصًا مقارنة " بالرفاه " على عدم إثارة العسكريين، والعلمانيين الأتراك الآخرين سواء فى سلوكه السياسى أو فى برنامجه الأكثر اعتدالاً فى أهدافه الاقتصادية والسياسية، والأكثر تأكيدًا على أهمية علاقات تركيا مع الاتحاد الأوروبى وأمريكا ، وإن كان ذلك لا ينفى حرص الحزب وقادته على تأكيد " الهوية الإسلامية " لتركيا حتى فى حالة الانضمام إلى الاتحاد الأوروبى، وينطبق ذلك بوجه خاص على الجناح المعتدل " الإصلاحي " فى الحزب بقيادة " عبد الله جول "والذى خاض – خلافًا لرغبة " أربكان " – انتخابات رئاسة الحزب فى ٢٠٠٠/٥/١٤ ضد رئيس الحزب "رجائى قوطان "الذى فاز على الأول بفارق محدود فى الأصوات؛(٤٦) ففى ٢٠٠٠/٦/٢٢ ذكر" جول : (٤٧)

"إن تركيا لها مصالح حيوية مع الولايات المتحدة وأوروبا. وثمة أمور معقدة تحيط بتركيا ، ولهذا كان من الصعب إلغاء دور قوة المطرقة ، بل وافقت الحكومة آنذاك (حكومة أربكان) على مد فترة عملها، ولم نكن نستطيع أن نفعل غير ذلك (كان جول وزير دولة بهذه الحكومة). وبخصوص الوحدة الجمركية مع أوروبا (وقعت اتفاقيتها فى ديسمبر ١٩٩٥ وبدأ سريانها فى يناير ١٩٩٦) ، كنا قد أعلنا أننا سنعيد النظر فيها وليس إلغاءها لأنها تضمنت شروطًا قاسية على تركيا ، فضلاً عن أن تركيا وقعت عليها لأنها بمثابة تمهيد للحصول على عضوية الاتحاد الأوروبى ، وعندما تأخر ذلك كان لابد من موقف ، أما الآن فاختلف الأمر مع صدور قرار قمة هلسنكى فى ديسمبر ١٩٩٩ باعتبار تركيا دولة مرشحة . وبالطبع نحن لا نرفض دخول تركيا الاتحاد الأوروبى؛ لأن ذلك فيه خير لها ، ولكن علينا أن نحافظ على هويتنا ، أى وجود تركيا بهوية

(*) بعد استقالة حكومة "يلماز " الائتلافية فى ١٩٩٨/١١/٢٥ ؛ بسبب اتهام رئيسها " بإقامة علاقات مع المافيا " ، شكل " أجاويد "فى ١٩٩/١/١١ حكومة جديدة بغرض الإعداد لإجراء انتخابات مبكرة فى ١٩٩٩/٤/١٨ ، وتكونت الحكومة من حزبه "اليسار الديموقراطي" وله (٢١) وزارة مقابل (٣) وزارات للمستقلين ، وأتاح دعمها من الخارج من حزبى " الطريق الصحيح" و "الوطن الأم " فرصة نيلها ثقة البرلمان فى ١٩٩٩/١/١٧ .

إسلامية داخل الاتحاد ، كما أننا مطالبون فى الوقت نفسه بالدفاع عن حقوق المسلمين فى أوروبا الذين يتجاوز عددهم (٥٠) مليون مسلم".

ويُفهم من ذلك أن مساندة "الفضيلة" وفق تصريحات "جول" لانضمام تركيا إلى الاتحاد الأوروبى تظل مشروطة بوجوب احتفاظها "بهويتها الإسلامية" من ناحية ودفاعها عن مسلمى أوروبا (البلقان تحديدًا) من ناحية أخرى، مع تقدير وجود خير ومصالح لتركيا فى نيل عضوية الاتحاد، ويختلف ذلك جذريًا عن توجهات "الرفاه" وبرنامجه السياسى قبل يونيو ١٩٩٦ من ناحية ثانية، تكشف متابعة فقرات أخرى فى هذه التصريحات عن وجود مصلحة "للفضيلة" فى التكامل مع أوروبا: "تطبيق المعايير السياسية والديموقراطية الأوروبية فى تركيا، بما قد يضمن إعادة النظر فى تطبيق العلمانية الديموقراطية التركية باحترام حرية العبادة والتدين والزى / الحجاب والاختيارات الشخصية للأفراد، وعدم تدخل الجيش فى السياسة". ومن ناحية ثالثة ، وعلى غرار حرص "أربكان" فى الماضى على نفى الصفة الدينية عن "الرفاه" ، أكد "جول" : "أن حزب الفضيلة يؤمن بالديموقراطية وليس حزبًا دينيًا رغم سعيه لحماية الإنسان المتدين". (٤٨)

بعبارة أخرى فإن عاملاً أساسيًا لتحول الإسلاميين فى إطار حزب "الفضيلة" إلى تأييد عضوية تركيا فى الاتحاد الأوروبى يرتبط بما يمكن تسميته "بمنطق الفرص الممكنة " التى قد تتيحها هذه العضوية ، أو على حد تعبير نائب رئيس الحزب فى ٢٠٠٠/٢/١٩ "إن هذه العضوية ستؤدى إلى تعزيز الديموقراطية وتوفير الحريات للأفراد والأحزاب فى طرح ما يعتبرونه الأفضل للمجتمع، مما يعنى تمكين حزب الفضيلة من العمل بحرية دون قيود"، أو ما يعنى بعبارة أخرى "إن ديموقراطية الغرب قد تكون حصن الفضيلة فى تأمين نفسه فى مواجهة الملاحقات والضغوط من جانب المؤسسة العسكرية".(٤٩) ولكن يظل السؤال المثار : هل ستقدر للحزب إمكانية الاستفادة من هذه "الفرص"، أم أنه قد يتعرض لمزيد من الضغوط أو حتى للحظر خلال الفترة الممتدة إلى عام ٢٠٠٤، والمحددة فى قرار "هلسنكى" لوفاء تركيا بالشروط الواردة فى هذا القرار ، بالرغم أن من بينها تعزيز الديموقراطية وحقوق الإنسان؟

رابعًا: تركيا والاندماج فى الغرب وتطور علاقاتها مع أوروبا

رغم كون تركيا بحكم التاريخ والثقافة والدين ، والجغرافيا أيضًا ، آسيوية وإسلامية أكثر من كونها أوروبية أو غربية، إلا أنها وبتأثير قواها العلمانية ومؤسستها العسكرية "المهيمنة" أكثر انجذابًا نحو الغرب وتطلعًا للاندماج فى أوروبا كهدف أعلى لها ، وذلك تقديرًا منها لما يحققه هذا الهدف لها من مزايا اقتصادية وسياسية وأمنية ، فضلاً عن توافق هذا الهدف مع مبادئ "أتاتورك" وإصلاحاته العلمانية والتغريبية ، وذلك بالرغم من وجود رؤى إسلامية وقومية مغايرة للطرح

الرسمي لهذا الهدف حتى لو حاول أصحابها تقييد قبولهم له بشروط معينة على نحو ما تبين عند عرض موقف حزب "الفضيلة" تجاه هذه المسألة.

وقد يكون من المفيد في هذا الخصوص الإشارة إلى أن اختلاف الرؤى بشأن هذه المسألة وما يعكسه من وجود أزمة هوية لا ينطبق فحسب على الاختلاف بين الإسلاميين والعلمانيين، إذ أنه يمتد أيضًا إلى بين صفوف الأخيرين، حيث يطرح فريق منهم تصورات مختلفة عن الطرح العلماني السائد على نحو يقترب به من موقف "الرفاه" قبل مشاركته في السلطة. ويُقصد بذلك موقف القوميين الأتراك في نطاق حزب "الحركة القومية" MHP بمنظوره القومي "المتطرف" والذى يعبر عنه شعاره "تركيا فوق الجميع"، فرغم أن الحزب المشارك في حكومة "أجاويد" ساند قرار "هلسنكي" بترشيح تركيا لعضوية الاتحاد الأوروبي، ويساند الجهود التركية المبذولة لنيل هذه العضوية من منطلق " أن قبول أوروبا لتركيا يتعلق بقبولها الجمهورية التركية التي أسسها أتاتورك وبشرف الأمة التركية وكرامتها والاعتراف الأوروبي بأهليتها للوقوف إلى جانب الدول الأوروبية"، إلا أن الحزب يرى وفق تأكيدات عدد من مسئوليه ونوابه في بداية أبريل ٢٠٠٠" أن تحقيق هذا الهدف يتطلب جهدًا كبيرًا، وسيكون هذا الجهد أكثر جدوى إذا وجهته تركيا لإعادة توحيد العالم التركي تجاه الجمهوريات التركية في آسيا الوسطى والقوقاز الغنية بمواردها والباحثة عن قيادة تجمعها في تكتل اقتصادي فعال، حيث تُعد تركيا مؤهلة لقيادة هذه الجمهوريات مما يعطيها ثقلاً دوليًا كبيرًا يعوضها عن اللهاث وراء الاتحاد الأوروبي الذى ظل (ومن قبله الجماعة الأوروبية) يرفض انضمامها إليه لأكثر من ثلاثين عامًا"،[٥٠] ورغم ترحيب الحزب MHP من حيث المبدأ بعضوية تركيا في الاتحاد الأوروبي على خلاف موقف "الرفاه" قبل يونيو ١٩٩٦، ورغم ضيق نطاق "المجموعة البديلة" المدعوة تركيا لقيادتها (الجمهوريات الإسلامية في آسيا الوسطى والقوقاز وفق رؤية الأول والعالم الإسلامي ككل وفق رؤية الثاني)، إلا أن ثمة درجة كبيرة من التقارب بين مواقف الحزبين تجاه هذه المسألة، وهو ما قد يمكن تفسيره في ضوء انطلاقهما من منظور قومي، وإن اختلفا في طبيعته وأساسه بين قومي إسلامي في حالة "الرفاه" وقومي "متطرف" وعلماني وفق مبادئ "أتاتورك" في حالة "الحركة القومية".

ورغم تركيز الدراسة في هذا السياق على هدف تركيا وجهودها لنيل عضوية الاتحاد الأوروبي، إلا أنه تتعين الإشارة إلى ارتباط هذا الهدف بالجهود التركية لتعزيز علاقاتها الأمنية والعسكرية والاقتصادية مع الغرب عمومًا. ومن ذلك انضمام تركيا في ١٩٤٨/٤/١٦ إلى منظمة التعاون الاقتصادي الأوروبي التي تحولت لاحقًا إلى منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية OECD، وعقدها اتفاقية دفاعية وأخرى للتعاون الاقتصادي مع الولايات المتحدة في ١٩٤٧/٩/١، و١٩٤٨/٧/٨ على التوالي، وإرسالها بعض الوحدات العسكرية للمشاركة في الحرب الكورية في

يوليو ١٩٥٠، وانضمامها إلى حلف شمال الأطلنطى فى ١٩٥١/٩/١٩، وأصبحت عضوًا كاملا فيه فى ١٩٥٢/٢/١٨ خدمة لهدفها فى الاندماج فى الغرب وللحصول على التزام أمنى غربى بالدفاع عنها فى مواجهة الخطر السوفييتى والمطالب السوفييتية الإقليمية عام ١٩٤٦، فضلاً عن اهتمامها المتواصل بدعم تعاونها العسكرى والاستراتيجى مع أمريكا فى إطار "الناتو" وفى الإطار الثنائى عبر المعونات العسكرية والتعاون فى برنامج الصناعات الدفاعية منذ بدايته فى منتصف الثمانينيات. أضف إلى ذلك أن من أسباب اهتمام تركيا منذ منتصف التسعينيات بتطوير علاقاتها الأمنية والعسكرية والاستراتيجية مع إسرائيل بدعم أمريكى واضح لهذه العلاقات، تطلعها إلى نيل مساعدة أمريكا واللوبى الصهيونى فى الأخيرة – وفى دول أوروبية – فى التأثير لصالحها على الاتحاد الأوروبى الذى تتطلع لنيل عضويته.(٥١)

١- تركيا وأوروبا من اتفاقية الانتساب إلى ما قبل الترشيح للاتحاد الأوروبى (٥٢)

كان على تركيا أن تنتظر (١٥) عامًا منذ انضمامها فى أبريل ١٩٤٨ إلى منظمة التعاون الاقتصادى الأوروبى وانضمامها إلى مجلس أوروبا فى ١٩٤٩/٨/٨ ؛ لكى تحقق أول خطوة ذات مغزى لتحقيق هدفها الخاص بالاندماج فى أوروبا، وذلك بعقد اتفاق "أنقرة" فى ١٩٦٣/٩/١٢ بشأن الانتساب إلى الجماعة الأوروبية، وبدأ سريان هذا الاتفاق فى ١٩٦٤/١٢/١، وتم تعزيزه ببروتوكول فى ١٩٧٠/٧/٢٢ لاستكمال المرحلة الأولى للإعداد لعضوية تركيا المستقبلية فى الجماعة، وببروتوكول إضافى فى ١٩٧٣/٦/٣١ لتنظيم انتساب تركيا إلى الجماعة، وببروتوكول ثالث فى ١٩٨٠/٧/١ لتنظيم المسألة ذاتها .

وعقب أربع سنوات من استئناف العلاقات المجمدة بين الطرفين منذ انقلاب سبتمبر ١٩٨٠، تقدمت حكومة "أوزال" فى ١٩٨٧/٤/١٤ بطلب للانضمام إلى العضوية الكاملة فى الجماعة الأوروبية، وتمثلت أهم تطورات العلاقات التركية – الأوروبية منذ ذلك الحين وحتى ديسمبر ١٩٩٩ فى فيما يلى :

١- صدور تقرير لجنة الجماعة الأوروبية بشأن الطلب التركى فى ١٩٨٩/١٢/١٨، ومن أهم ما تضمنه:

* "إن بدء أى مفاوضات مع تركيا بشأن هذا الطلب لا يمكن أن يتم قبل عام ١٩٩٣ : تاريخ تحول الجماعة إلى سوق داخلية موحدة".

* "إن اختلافات اقتصادية وسياسية كبيرة لاتزال قائمة بين تركيا والجماعة الأوروبية تتعلق بمعدلات التضخم والبطالة وتركز نسبة كبيرة من العمالة فى القطاع الزراعى وانخفاض مستويات

الضمان الاجتماعي للعمال والتنمية الاقتصادية في تركيا، وقضايا النقابات وحقوق الإنسان والأقليات في تركيا، ومشكلات تركيا مع إحدى الدول الأعضاء في الجماعة (اليونان) واستمرار وجودها العسكرى فى شمال قبرص" (يلاحظ خلو هذا التقرير والتقارير والقرارات الأوروبية اللاحقة لدى التطرق إلى المشكلات والاختلافات القائمة بين تركيا وأوروبا من أى إشارة إلى الاختلافات الثقافية والحضارية).

* "إن اللجنة ، لمقابلة رغبة تركيا في إقامة علاقات أوثق مع الجماعة الأوروبية، وضعت خططًا لإقامة اتحاد جمركي بين تركيا والجماعة وزيادة وتطوير التعاون المالي والمعونات الاقتصادية والفنية والاتصالات السياسية".

٢- التوصل في ١٩٩٥/٣/٦ إلى ما وصفته المصادر التركية آنذاك "باتفاق محتمل للاتحاد الجمركي بين تركيا والاتحاد الأوروبي"، وتضمن مجموعة الخطوات والتدابير الواجب اتخاذها من جانب تركيا قبل نهاية ذلك العام وإلا تأجل هذا الاتحاد حتى منتصف ١٩٩٦، وتتعلق هذه التدابير بالتوافق مع السياسة التجارية للاتحاد الأوروبي وقواعده الجمركية وسياسته الزراعية المشتركة ومراجعة ضريبة القيمة المضافة وغيرها من الضرائب المفروضة على الاستهلاك في تركيا، واتخذت الأخيرة بالفعل بعض الخطوات المهمة في هذا الخصوص ، ومن ذلك أنها قررت في يونيو ١٩٩٥ تخفيض الرسوم الجمركية على وارداتها من دول الاتحاد الأوروبي من (٢٠,٤٩%) إلى (١٨,٣٧%)، وتخفيض الرسوم الإضافية على هذه الواردات بنسبة (٢٠%).

وحرص الرئيس "دميريل" في يونيو ١٩٩٥على تأكيد "أن العضوية في الاتحاد الأوروبي ذات معنى خاص بالنسبة لتركيا، التي تولي مكانة متميزة لأوروبا في علاقاتها الاقتصادية والسياسية والثقافية، وهى علاقات ذات جذور تاريخية ولن تضفى هذه العضوية أبعادًا جديدة على هذه العلاقات فحسب، ولكنها ستدعم أيضًا جهود الدولة التركية الحديثة في تجسيد قيم الحضارة المعاصرة. ولهذا تحرص تركيا على الانضمام بشكل سليم إلى العضوية الكاملة في الاتحاد الأوروبي، وتبذل جهودها؛ لتتجاوز مشكلاتها الاقتصادية و السياسية، ولا ينبغي لأحد أن تضلله مشكلاتنا العابرة، فنحن نؤمن بأن بلادنا تملك القوة الاقتصادية الكافية؛ لتحقيق الاندماج في الاتحاد الأوروبي، ونتخذ في هذا الخصوص تدابير تحقيق الاتحاد الجمركي مع الاتحاد الأوروبى قبل نهاية العام ١٩٩٥".

٣- إقرار البرلمان الأوروبي اتفاقية الاتحاد الجمركي مع تركيا في ١٩٩٥/١٢/١٤ ، وبدأ سريانها في يناير ١٩٩٦، وفسرت هذه الخطوة الأوروبية بأنها "وسيلة لدعم حكومة تشيللر العلمانية القائمة آنذاك في مواجهة منافسها الإسلامي المتمثل في حزب الرفاه بزعامة أربكان"، رغم ذلك ،

وبصرف النظر عن مشاركة "تشيللر" و"أربكان" وحزبيهما فى حكومة ائتلافية منذ يونيو ١٩٩٦ وحتى يونيو ١٩٩٧ ، قرر البرلمان الأوروبى فى ١٩٩٦/٩/٢٠ تجميد المساعدات المالية المقررة لتركيا فى الفترة ١٩٩٦ – ٢٠٠٠ ؛ بسبب "عدم مراعاة تركيا حقوق الإنسان ، وعدم إحرازها أى تقدم على صعيد الديموقراطية منذ قبولها فى النظام الجمركى الموحد، وتحولها إلى مصدر للقلاقل والتوترات فى بحر أيجة وقبرص وشمال العراق". ولعبت اليونان دورًا كبيرًا فى إصدار القرار الأخير فى مواكبة تزايد حدة توتر علاقاتها مع تركيا بشأن بحر أيجة وقبرص.

٤- زيادة حدة التوتر فى العلاقات التركية – الأوروبية ؛ نتيجة النزاع التركى – اليونانى وعوامل أخرى، خصوصًا مع استبعاد ترشيح تركيا لعضوية الاتحاد الأوروبى فى قمة "لوكسمبورج" فى ديسمبر ١٩٩٧ ،التى قبلت ترشيح دول أخرى (إستونيا وبولندا والمجر والتشيك وسلوفانيا وقبرص)؛ مما أثار ردود فعل سلبية لدى تركيا التى طالب بعض مسئوليها "بوقف كل العلاقات السياسية مع دول الاتحاد الأوروبى إلى أن يزول التمييز بينها وبين كل الدول المرشحة لعضوية الاتحاد".

٥- انفراج العلاقات التركية – الأوروبية بانعقاد مؤتمر الأمن والتعاون الأوروبى فى استانبول فى نوفمبر ١٩٩٩ وما شهده من دعم أمريكى للموقف التركى وعقد لقاءات ثنائية بين الطرفين التركى واليونانى فى ظل دور أمريكى فاعل ، للتقريب بينهما لتسوية خلافاتهما خصوصًا بعد التحسن فى علاقاتهما منذ تبادلهما المساعدات الإنسانية فى مواجهة آثار زلزال ١٩٩٩/٨/٧ بتركيا وسبتمبر ١٩٩٩ باليونان، كما أتاح المؤتمر فرصة أمام المسئولين الأتراك لإجراء العديد من الاتصالات مع زعماء دول الاتحاد الأوروبى من أجل دعم موقفهم فى أوروبا، وعبر أيضًا عن هذا الدعم التوقيع -على هامش المؤتمر من جانب رؤساء أمريكا وتركيا وجورجيا وأذربيجان وكازاخستان وتركمانستان -على اتفاقية بشأن مشروع نقل النفط والغاز من بحر قزوين من "باكو" عاصمة آذربيجان، ومن تركمانستان، إلى ميناء "جيهان" التركى على البحر المتوسط.

وكان لهذا المؤتمر والدعم الأمريكى لتركيا خلاله أكبر الأثر فى تمهيد الطريق أمام تحرك الأخيرة نحو عضوية الاتحاد الأوروبى، خصوصًا مع إعلان اليونان أنها لن تعترض على ترشيح تركيا لهذه العضوية. وأثار ذلك حالة من "التفاؤل" لدى تركيا فى الفترة السابقة لانعقاد قمة "هلسنكى" الأوروبية فى الشهر اللاحق ، وعبر عن ذلك رئيس الوزراء "بولنت أجاويد" بتأكيده "أنه لايمكن التفكير فى اتحاد أوروبا دون تركيا ، لأنها تشكل المفتاح الذهبى لأوروبا"، فيما ذكر وزير الخارجية "إسماعيل جيم": "إن التاريخ والجغرافيا يؤكدان أن تركيا جزء من أوروبا منذ

٧٠٠ عام ، وينبغى على الاتحاد الأوروبــى أن يعـامل تركيـا بالمعـايير والشـروط التـى يعـامل بـها الدول الأخرى دون تفرقة وألا يطالبها بشروط لم يطلبها من غيرها".

٢- القرار الأوروبى بقبول ترشيح تركيا لعضوية الاتحاد الأوروبـى : مضمونه وعوامله وردود الفعل التركية [٥٣] قررت قمة الاتحاد الأوروبـى فى "هلسنكى" فى ١٩٩٩/١٢/١٠ منح تركيا وضع "مرشح للعضوية" بعد قبولها جميع شروط الاتحاد والواجب الوفاء بها حتى عام ٢٠٠٤ حيث ستتم مراجعة ما تم تنفيذه منها. ويتضمن القرار أربعة شروط هى:

١- تطوير أوضاع حقوق الإنسان فى تركيا واحترامها والالتزام بالمعـايير الدوليـة والأوروبيـة فى هذا الشأن .

٢- تطوير اقتصــاد تركيـا وتأقلمـه مـع الاتحـاد الأوروبــى حتـى لا يشـكل انضمامـها بمشـكلاتها الاقتصـادية الحالية عبئـًا على الاتحاد.

٣- تسوية المنازعات الحدودية بين تركيـا واليونـان حـول جـزر بحـر أيجـة بـالطرق السـلمية أو عرضها خلال فترة زمنية معقولة على محكمة العدل الدولية قبل نهاية عام ٢٠٠٤.

٤- عدم ربط إيجاد تسوية سلمية لمشكلة قبرص بضمها إلى الاتحاد الأوروبـى ، وبحيث سيتم فى حالة تعذر التسوية منح العضوية لقبرص (اليونانية) بانتهاء المفاوضات معها.

بصرف النظر عما إذا كان هذا القرار سيؤدى فى النهاية إلى دخول تركيا الاتحـاد الأوروبــي أم أنها ستظل خارجه، فإن مجرد اتخاذه يدفع بالعلاقات التركية – الأوروبية إلى مرحلة جديـدة مختلفـة عن ما قبلها، فضلاً عن آثاره المحتملة على تركيا داخليًا وخارجيًا فـى تحركـها للوفـاء بشـروطه، ويثير ذلك أكثر من تساؤل عن عوامل اتخاذه وردود الفعل التركية الأولية تجاهه.

إضافة إلى التحسن النسبى فى العلاقات التركيـة – اليونانيـة، والتـأثير الأمريكـى لصـالح تركيـا، ارتبطت هذه العوامل أيضًا بتقدير أوروبـا مخاطر مواصلة استبعاد تركيا من الاتحاد الأوروبــى فقد جاء قرار قمة "هلسنكى" فى ديسمبر ١٩٩٩ فى وقت يسعى فيه الاتحاد إلى توسيع عضويته بترشيح دول أخرى للانضمام إليه من شرق أوروبـا "الشيوعية" سابقـًا والأقل فـى تقدمـها الاقتصـادى مـن تركيا ، ومن دول أوروبية متوسطية أقل تطورًا وأهميــة مـن الأخيرة كقبرص ومالطـا، ممـا يعنـى مستقبلاً زيادة عضوية الاتحاد من (١٥) دولة إلى (٢٨) دولة ، حيث وافقت هذه القمـة علـى ترشـيح تركيـا و(٦) دول أخـرى هـى رومانيـا وسـلوفاكيا ولاتفيـا وليتوانيـا وبلغاريـا ومالطـا، فضـلاً عــن المفاوضـات الجاريـة منذ عـام ١٩٩٧ مـع (٦) دول أخـرى مرشـحة هـى قـبرص والمجـر وبولنـدا واستونيا والتشيك وسلوفانيا . وبصرف النظر عن أن قرار ترشـيح تركيـا تمـت صياغتـه علـى نحـو

يسمح للاتحاد مستقبلاً "بالمناورة" أو التراجع باعتباره مجرد موافقة أولية مرتبطة بوجوب وفاء تركيا بشروط معينة، فإن القرار بما يعطيه من "أمل" لتركيا جاء نتيجة "مخاوف" الأوروبيين من أن يؤدى استمرار رفضهم منح الأخيرة هذا "الأمل " إلى نتائج سلبية من وجهة النظر الأوروبية ومنها:

١- دفع تركيا إلى البحث عن خيارات أخرى بعيدًاعن أوروبا، وزيادة "تصلب" موقفها إزاء تسوية مشكلاتها مع اليونان العضو فى الاتحاد ، ولاسيما فى ظل تصريحات للرئيس "دميريل" قبل انعقاد قمة "هلسنكى" أكد فيها "أن تركيا تشعر بالمرارة أمام التعنت الأوروبى فى قبول عضويتها فى الاتحاد، وأنها لاتوافق على استمرار رفضها؛ لأن لديها خيارات أخرى فى التعاملات الدولية غير الانضمام للاتحاد ، ولاتوافق على قبول ينطوى على الكثير من الشروط، ولا توجد لديها نية لتسوية بشأن قبرص أو بحر أيجة".

٢- زيادة قوة التيارات الإسلامية والقومية فى تركيا بما يضر بالمصالح الغربية؛ لأن تركيا حليف استراتيجى مهم لأوروبا وعضو فى "الناتو" وذات وضع جيوبوليتيكى متميز بتوسطها مناطق مهمة لأوروبا والغرب ، سواء بحكم ثرواتها الحيوية كالنفط والغاز أو بحكم كونها بؤرًا لنزاعات قد تضر بهذه المصالح، فضلاً عما يعنيه استمرار الرفض الأوروبى لتركيا المدعومة أمريكيًا من إضافة عنصر للتوتر فى العلاقات الأوروبية – الأمريكية. وقد أشار إلى ذلك رئيس الوزراء البلجيكى عقب قمة "هلسنكى" بقوله: "لو رفضنا ترشيح تركيا لكنا دفعنا بها إلى أحضان الأصوليين الإسلاميين وأغضبنا الأمريكيين".

٣- احتمالات التأثير السلبى لهذا الرفض على التعاون الاستراتيجى بين تركيا وأوروبا سواء فى إطار "الناتو" أو خارجه من ناحية، ونصيب الشركات الأوروبية من صفقات تسليح الجيش التركى من ناحية أخرى، خاصة فى ظل إعلان تركيا (منذ أبريل ١٩٩٧) خطة "طموحة" لتحديث جيشها تصل قيمتها إلى (٣٠) مليار دولار عام ٢٠٠٧، وترتفع إلى (١٣٥) مليار حتى عام ٢٠٢٥.

أما ردود الفعل التركية الأولية إزاء القرار فاتصفت بالإيجابية والإفراط فى "التفاؤل"، حتى إن "أجاويد" وصف القرار فور صدوره "بأنه نصر لتركيا" ، ووصفته عدة صحف تركية "بأنه حدث تاريخى يعبر عن بداية نجاح جهود تركيا ومحاولاتها للحاق بركب الحضارة الغربية والاندماج فيها، وأن تركيا أصبحت بهذا القرار "أوروبية"، وبرغم استمرار المسئولين الأتراك فى التعبير عن "التفاؤل" بقدرة تركيا على الانضمام إلى الاتحاد الأوروبى ، إلا أن السلبية بدأت تطغى أيضًا على تقويم هذا القرار من وجهة نظر عدة أوساط تركية – وبعضها رسمى كحزب الحركة القومية – وذلك فى ضوء اعتبارين أساسيين هما:

١- صعوبة الشروط المفروضة؛ لقبول انضمام تركيا للاتحاد الأوروبى باعتبارها "شروطًا تعجيزية" على حد تعبير صحيفة "أوتادوجو" فى أوائل مايو ٢٠٠٠ ، وهى صحيفة قريبة من حزب "الحركة القومية" المشارك فى الحكومة . وترتبط بذلك التساؤلات المثارة داخل تركيا (وخارجها) حول قدرتها الفعلية على تحقيق هذه الشروط والوفاء بالالتزامات المطلوبة خلال بضعة أعوام (حتى ٢٠٠٤) ؛ فحتى بافتراض إمكان تغلبها على مشكلاتها الاقتصادية بواسطة المساعدات الأمريكية والأوروبية ، فإن هذا لايعنى أنها ستكون قادرة خلال تلك الفترة على أن تحقق بسهولة تطوير قوانينها وتعزيز ديموقراطيتها وتحسين سجلها الخاص بحقوق الإنسان وموقفها من الأقليات العرقية والدينية.

٢- اقتران "تعنت" الشروط الأوروبية بتأثيرها السلبى على تركيا سياسيًا وعدم مراعاتها شعورها القومى ووزنها الاستراتيجى ، حيث كان الأتراك يتوقعون اقتصار هذه الشروط على أمور "اعتيادية" يمكن قبولها كتلك المتعلقة بحقوق الإنسان وتكييف الاقتصاد التركى ؛ ليتناسب مع المعايير الأوروبية دون اشتمالها على أمور أخرى؛ كالمشكلة القبرصية والخلافات مع اليونان. ذلك أن لتركيا موقفها الثابت إزاء تسوية المسألة القبرصية عبر سحب قواتها من قبرص الشمالية على أن يسبق ذلك اتفاق على إقامة كونفيدرالية بمشاركة القبارصة الأتراك واليونانيين على قدم المساواة، فضلاً عن رفض تركيا انضمام قبرص "الجنوبية اليونانية" وحدها إلى عضوية الاتحاد الأوروبى، كما أن اشتراط القرار الأوروبى اللجوء إلى محكمة العدل الدولية لحل النزاع التركى – اليونانى حول جزر أيجة أمر يتعارض مع الموقف التركى الذى يرفض هذه المسألة.

٢- المشكلات الثقافية والحضارية والعلاقات التركية – الأوروبية (٤٤)

لا تنبع هذه المشكلات فحسب من كون تركيا فى حقيقتها دولة آسيوية إسلامية الطابع بالرغم من التوجهات العلمانية الغربية لنخبها السياسية والعسكرية وتطلعاتها وقطاعات من المجتمع للاندماج فى أوروبا كخيار استراتيجى ، يبدو لها أكثر ملاءمة واستقرارًا فى ظل التوجهات العالمية نحو التكتلات الاقليمية العملاقة وأكثر تحقيقًا لمبادئ "اتاتورك" وتطلعاته؛ إذ أنها تنبع أيضًا من مخاوف بعض الأوساط الأوروبية المناهضة لهذا الاندماج من الوزن الديموغرافى الإسلامى الكبير لتركيا، والذى سيدخل لأول مرة عامل الدين الإسلامى فى معادلات الاتحاد الأوروبى ، فضلاً عن تأثر وجهة النظر الأوروبية السلبية تجاه تركيا بالخبرات التاريخية الإسلامية لتركيا العثمانية كقائد للعالم الإسلامى عدة قرون وكقوة عسكرية حاربت الأوربيين، وحكمت بعض بلدانهم وشعوبهم فترات طويلة ووقفت جيوشها على أسوار "فيينا".

الاختلافات الثقافية والمعارضة الأوروبية لتركيا :

بالرغم من خلو التقارير والقرارات الأوروبية الرسمية المتعلقة بتركيا من أى إشارة إلى الاختلافات الثقافية والحضارية التى تحول دون انضمامها إلى عضوية الاتحاد الأوروبى، إلا أنها تشكل عقبة أساسية وأكثر صعوبة فى تجاوزها من الشروط الاقتصادية والسياسية المعلنة التى تواجه هدف تركيا فى نيل هذه العضوية؛ ذلك أن تركيا الآسيوية الإسلامية تختلف عن هذا الاتحاد المعبر – رغم استناد نظم دوله إلى العلمانية – عن حضارة أوروبية مرتبطة بالمسيحية "كامتزاج حضارى بين شعوب مسيحية، والتقاء نظم سياسية ديموقراطية حول قيم مشتركة مثل حقوق الإنسان وقيم اجتماعية تتعلق بحياة الفرد فى المجتمع وممارسة الدولة لدورها فى الحياة المدنية مثل حرية العقيدة وفصل الدين عن الدولة وحرية الصحافة وغيرها".

وبرغم صدور القرار الأوروبى فى ديسمبر ١٩٩٩، بترشيح تركيا لعضوية الاتحاد، فإن ذلك لم يمنع بعض الأوساط الأوروبية من مواصلة الاعتراض على هذه الخطوة ، مع استناد بعضها إلى العوامل الثقافية والحضارية فى تبرير هذا الاعتراض، على سبيل المثال أعلن الرئيس الفرنسى الأسبق " جيسكار ديستان " فى مايو ٢٠٠٠ : " إن تركيا لا مكان لها فى الاتحاد الأوروبى؛ لأنها ليست بلدًا أوروبيًا لوقوعها فى آسيا " ، وفى الشهر نفسه أعلنت بعض الأحزاب اليمينية الفرنسية معارضتها للقرار مؤكدة " أن انضمام تركيا يمس الهوية الثقافية للاتحاد الأوروبى، وأن قبول عضويتها فيه يعنى تغيير طبيعة أوروبا " ، فيما علقت " نيكول فونتين " رئيسة البرلمان الأوروبى على القرار بقولها: "إن البرلمان الأوروبى قادر على الاعتراض على عضوية تركيا فى الاتحاد؛ لأنه يملك سلطة إعطاء الرأى كما هو الحال بالنسبة للترشيحات الأخرى، وسيكون البرلمان يقظًا لاحترام جميع المعايير المفروضة كشروط مسبقة لقبول عضوية دولة جديدة".

المحاولات التركية لتجاوز عقبة الاختلافات الثقافية والحضارية

تدور هذه المحاولات والجارية بوجه خاص منذ تقدم تركيا بطلب الانضمام إلى عضوية الجماعة الأوروبية فى أبريل ١٩٨٧ حول المحاور التالية :-

١- محاولة " تحييد " تأثير الاختلاف الدينى بين تركيا وأوروبا، بمعنى مطالبة أوروبا بألايكون للدين من العناصر المؤثرة على موقفها إزاء انضمام تركيا إلى الاتحاد الأوروبى؛ ذلك لأنه من ناحية لم يعد يمثل مشكلة كالتى كان يمثلها فى الماضى فى عصر الحروب الصليبية مثلا ،

ولكونه من ناحية ثانية منفصلاً عن السياسة والدولة في تركيا في ظل العلمانية المطبقة منذ تأسيس جمهوريتها والقائمة- باعتراف المسئولين الأتراك أنفسهم – على أساس " إخضاع الخدمات الدينية بشكل دائم لرقابة الدولة وسلطتها دون السماح بأي ضعف أو تراخ في سلطة الدولة في هذا المجال"، وهذا المفهوم المغاير للعلمانية السائدة في الغرب عبر عنه بوضوح وزير الدولة التركي " صافد سيرت " في ١٩٨٩/١١/٨ في معرض دفاعه عن زيادة مخصصات إدارة الشئون الدينية إزاء انتقادات نواب الحزب "الديموقراطي الاجتماعي الشعبي "SHP العلماني التوجه إبان مناقشة البرلمان لمشروع الميزانية؛ ومن ناحية ثالثة ترى تركيا أن هذا الاختلاف لا يصلح لأن يكون مبرراً لرفض انضمامها إلى الاتحاد الأوروبي الذي تعاني دوله بدورها من اختلافات ؛ حيث إن المجموعة الأوروبية تشكل بالأساس مجموعة اقتصادية تجارية ولا ينتمي أعضاؤها إلى دين واحد في ظل انقساماتهم بين بروتستانت وكاثوليك " على حد قول "سليمان دميريل" في ١٩٨٩/٣/١٦، الذي أضاف في معرض انتقاده لمعارضة الإسلاميين الأتراك (حزب الرفاه تحديداً) الانضمام إلى المجموعة الأوروبية من منطلق ديني : " يدعي البعض أننا سنفقد ديننا إذا ما دخلنا المجموعة الأوروبية ويستغل هؤلاء الدين ، وهذه الادعاءات لا معنى لها ولا أساس لها من الصحة ؛ لأننا لن نقبل أي شيء يؤدي إلى تخلينا عن ديننا" .

٢- محاولة إبراز وجود " إجماع تركي " على الانضمام إلى الاتحاد الأوروبي كهدف استراتيجي أعلى للدولة يحظى بدعم كافة القوى التركية ، على نحو ما أوضحته الدراسة سابقا بشأن بيان مجلس الأمن القومي التركي الصادر في ١٩٩٧/٢/٢٨ ، وكذا تغيير اسم " مجموعة الثماني الإسلامية " .

٣- تقديم " تطمينات " لأوروبا بشأن الحركة الإسلامية في تركيا ، وأن انضمام الأخيرة إلى الاتحاد الأوروبي لن يعرضه مستقبلاً " لمخاطر " تعرض إحدى بلدانه "تركيا" لثورة أو صحوة إسلامية تهدد مصالحه ككل . وتسير الجهود التركية في هذا الخصوص على أكثر من صعيد في آن واحد . فإضافة إلى حرص الدولة التركية على " ضبط " وتقييد هذه الحركة وأحزابها على نحو ما ظهر في حظر " الرفاه " والقيود والضغوط المفروضة على " الفضيلة " وهذه الحركة عمومًا، تتوالى تصريحات كبار المسئولين الأتراك المدنيين والعسكريين لتأكيد " تمسك تركيا بالعلمانية وعدم السماح بخلط الدين بالسياسة وإبعاد المساجد والمدارس عن السياسة " من ناحية ، ولتأكيد " أن تركيا المعنية بمكافحة الأصولية كتهديد للعلمانية قوية بما فيه الكفاية للحيلولة دون مجرد تفكير الجماعات الإسلامية المتشددة في القيام بأعمال عنف واسعة النطاق على النمط الجزائري أو دفع البلاد إلى ثورة على النمط الإيراني"(٥٥)

٤- التشديد على أهمية دور تركيا " كجسر بين الشرق والغرب" فى تحقيق مزايا لأوروبا سواء فى تحقيق مصالحها النفطية والاقتصادية وخاصة فى "الشرق الأوسط" وآسيا الوسطى والقوقاز ، أو فى مواجهة مخاطر "الأصولية الإسلامية" عبر دور تركيا" كنموذج للتطور العلمانى" يمكن أن تحتذى به البلدان الأخرى"الإسلامية" وعبرت عن هذا الدور ببعديه الاقتصادى والسياسى دراسة للخارجية التركية منشورة فى يوليو ١٩٩٩ بعنوان "تركيا والعالم ٢٠١٠-٢٠٢٠"؛ فى معرض توقعها لقيادة تركيا منطقة أوراسيا الممتدة من أوروبا الغربية إلى غرب الصين، وتشمل بلدان آسيا الوسطى والقوقاز والبحر الأسود ، وكان " أجاويد " أكثر تركيزًا على الجانب الاقتصادى فى تصريحه عقب صدور قرار "قمة هلسنكى" فى ديسمبر ١٩٩٩ بترشيح بلاده لعضوية الاتحاد الأوروبى:" إنه لا بد لحدود أوروبا من الانفتاح شرقًا نحو القوقاز وآسيا الوسطى". أما الرئيس الراحل "أوزال" فكان أكثر وضوحًا فى التعبير عن دور تركيا "كنموذج" ، ومن ذلك قوله فى ١٩٩١/٤/٩: "هناك إشارات تدل على إحياء النزاع التاريخى القديم بين الإسلام والمسيحية .. ضمن استراتيجية شاملة للتفاعل بين أوروبا وغرب آسيا الوسطى والشرق الأوسط وشمال أفريقيا حيث يلتقى الإسلام والمسيحية فى صور متنوعة من التفاعل ، وفى منطقة تعانى من عدم الاستقرار والصراعات المستمرة، تقف تركيا كنموذج حيوى للتوافق بين المجتمعات الإسلامية ونظام القيم الغربية. إن تركيا بديموقراطيتها واقتصادها الحر، ودولتها العلمانية تشكل نموذجًا للدول الإسلامية الأخرى. وسوف تساعد عضوية تركيا فى المجموعة الأوروبية الأخيرة فى إقامة علاقات أفضل مع العالم الإسلامى. يعتقد البعض أن المجموعة الأوروبية تشكل ناديًا مسيحيًا وأن على الدول الإسلامية أن تكون ناديًا لها، ولكن هذا غير صحيح ، ومن شأن هذا التصور أن يؤدى فحسب إلى زيادة حدة الاستقطاب فى العالم. إن المجموعة الأوروبية باحتضانها تركيا سوف تظهر لخصومها من الأصوليين الإسلاميين أن هناك طريقًا آخر للتقدم وأن بمقدور دولة إسلامية كتركيا أن تحقق التصنيع والتحديث والديموقراطية دون أن تفقد تراثها الثقافى".

خاتمة

تتمثل النتيجة الأساسية لهذه الدراسة فى جدلية العلاقة بين أزمة الهوية وسعى تركيا للاندماج فى أوروبا بالانضمام إلى عضوية الاتحاد الأوروبى ؛ ذلك أن هذه الأزمة ناشئة بالأساس منذ تأسيس الجمهورية التركية نتيجة فرض مبادئ و"إصلاحات" علمانية وتغريبية على كيان اجتماعى وحضارى- وجغرافى أيضًا- إسلامى، وشرقى، وآسيوى أكثر منه أوروبى، بالرغم من وجود نسبة غير ضئيلة من العلمانيين ذوى التوجهات الغربية، ولكنهم أكثر قوة بحكم تمتعهم بالسلطة والثروة، فضلاً عن أن هؤلاء يترأسهم ويدعمهم العسكريون بمالهم من دور "نافذ" فى شئون الدولة والمجتمع، وبصرف النظر عن اختلاف العلمانية المطبقة فى تركيا عنها فى الغرب من حيث قيام التطبيق التركى على أساس إخضاع الدين للدولة وليس الفصل بينهما، فإن من شأن اندماج تركيا فى الاتحاد الأوروبي تعميق أزمة الهوية فيها وزيادة حدة الصراع أو الاستقطاب بين القوى العلمانية والقوى الإسلامية، لاسيما فى ظل وجود توجهات مغايرة بشأن تركيا داخليًا وخارجيًا لدى فئات كبيرة من الأتراك الإسلاميين.

ورغم تصور إمكانية استفادة الحركة الإسلامية التركية من الانضمام إلى الاتحاد الأوروبي فى تعديل مفهوم العلمانية المطبق فى تركيا وفى إتاحة قدر أكبر من حرية التعبير والعمل السياسى والحزبى والاجتماعى/ الأهلى للإسلاميين، إلا أن ذلك لن يتحقق على الأرجح بالنظر إلى تشديد الدولة التركية ومؤسستها العسكرية على وجوب الحفاظ على استمرار هذا المفهوم وتطبيقه "الحماية العلمانية" من مايسمى "بمخاطر الأصول الإسلامية" والتى تشكل مكافحتها هدفا مشتركا بين تركيا وأوروبا والولايات المتحدة. وبالتالى فمن المحتمل أن يشهد المستقبل المنظور استمرار، وربما تكثيف ، الضغوط والقيود المفروضة على هذه الحركة، بما سيعنيه تكثيف هذه الضغوط - خصوصًا إذا وصلت إلى حد حظر حزب " الفضيلة"- من تقييد دلالة "تفرد" التجربة السياسية التركية فى نطاق الدول الإسلامية عمومًا من حيث السماح بحرية التنظيم والعمل للإسلاميين فى نطاق حزب سياسى يعمل فى إطار قواعد الديموقراطية ويثرى الحياة السياسية والتعددية الحزبية والديموقراطية، وهى تجربة شهدتها تركيا فى الفترة ١٩٨٣-١٩٩٨ ابان وجود حزب "الرفاه" ونشاطه السياسى.

وتمثل الاختلافات الثقافية والحضارية بين تركيا وأوروبا جانبًا آخر مهمًا لعلاقة أزمة الهوية فى تركيا بالتوجه الغربى الأوروبى للدولة التركية "العلمانية"، ذلك أن هذه الاختلافات ستظل العائق الرئيسى أمام انضمام تركيا إلى الاتحاد الأوروبى، حتى بافتراض التزامها بالشروط الواردة فى قرار ترشيحها لعضوية الاتحاد.

* * *

الهوامش والحواشي:

١- وزارة الخارجية التركية، تركيا والعالم ٢٠١٠-٢٠٢٠ (القاهرة: السفارة التركية بجمهورية مصر العربية، يوليو ١٩٩٩) ، جدول (١) ، ص ٢٢.

2- Turkey 1991-1992 Almanac, edited by : Ilnur Cevik (Ankara: Turkish Daily News Publication, TDN, 1993) , P.96.

3- Ibid., PP.16-18

٤- د. على كازانسيجيل" الديموقراطية فى البلاد الإسلامية: حالة تركيا فى المنظور المقارن"، المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية (القاهرة: مركز مطبوعات اليونسكو، العدد ١٢٨، مايو ١٩٩١)، ص١٠٦. وانظر أيضًا:

Rona Aubay, "Secularism : The Turkish Experience", TDN(Ankara, February 15, 1990), Section B, P.8.

٥- لمزيد من التفاصيل فى هذا الخصوص ، انظر:

rge Blance Villata, Ataturk, Translated by: William Campbel (Ankara: Turk Tarih Kurumu Basimevi, 1982), PP. 339-388.

nur Cevik, "Mustafa Kemal Ataturk: Founder of the Republic" in : Turkey 1991-1992 Almanac, PP.6-10.

٦- انظر فى هذا الخصوص:

د. جلال معوض، الإسلام والتعددية فى تركيا (القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية بجامعة القاهرة ، سلسلة بحوث سياسية ٨١، يوليو ١٩٩٤)، ص ٦-٧.

Turkey 1991-1992 Almanac, PP.18-19.

٧- عقب وفاة " أتاتورك" تولى رئاسة تركيا "عصمت أينونو" فى الفترة نوفمبر ١٩٣٨- مايو ١٩٥٠، و خلفه "جلال بيار" مايو ١٩٥٠- مايو ١٩٦٠، و"جمال جورسل" أكتوبر ١٩٦١-مارس ١٩٦٦، و"جودت صوناى" مارس ١٩٦٦- مارس ١٩٧٣، و "فخرى كورتورك" أبريل ١٩٧٣- أبريل ١٩٨٠، وظل المنصب شاغرًا عقب انتهاء ولاية الأخير؛ نتيجة عجز البرلمان عن انتخاب رئيس جديد حتى انقلاب سبتمبر ١٩٨٠، وتولى رئيس الأركان "كنعان أفرين" مهام "رأس الدولة" حتى ديسمبر ١٩٨٢، وأصبح رئيسًا بموجب دستور ١٩٨٢ الذى وافق عليه الشعب فى استفتاء عام، وانتهت رئاسته فى نوفمبر ١٩٨٩، وخلفه "تورجوت أوزال" نوفمبر ١٩٨٩- أبريل ١٩٩٣، و "سليمان دميريل" فى الفترة مايو ١٩٩٣- مايو ٢٠٠٠، و "أحمد نجدت سيزر" المنتخب رئيسًا فى مايو ٢٠٠٠.

8- TDN (November 23, 1990), Section A,P.2.

٩- الأهرام (القاهرة ، ٢٠٠٠/٥/١٧) ، ص ٥.

١٠- حوار مع الرئيس التركى سليمان دميريل ، أجراه : إبراهيم نافع وبعثة الأهرام فى أنقرة، الأهرام (٢٠٠٠/٢/١٨) ، ص ٣ ، ص ٥.

١١- الأهرام (٢٠٠٠/٥/٦) ، ص ٤ ، و (٢٠٠٠/٥/١٧) ، ص ٥.

١٢- مالم ترد إشارة إلى مصادر أخرى، فإن الدراسة تعتمد بالأساس فى هذا السياق على:

د. محمد نور الدين،" الحركة الاسلامية فى تركيا" بحث مقدم إلى مؤتمر "الحركات الاسلامية فى آسيا"، نظمه مركز الدراسات الآسيوية بجامعة القاهرة (القاهرة: ٢٤ -٢٦ نوفمبر ١٩٩٦) ، ص ١-٦٧.

د. جلال معوض ، الإسلام والتعددية فى تركيا ، مصدر سابق ، ص ٣-٥٣.

١٣- ولد " أربكان " عام ١٩٢٦ فى مدينة " سنوب " بشمال تركيا على البحر الأسود ، وكان زميل دراسة " لدميريل " فى جامعة الشرق الأوسط التقنية METU "باستانبول" ، وعمل أستاذًا فى الجامعة نفسها عام ١٩٦٥ بعد حصوله فى الخمسينيات على درجة الدكتوراه فى هندسة المحركات من إحدى الجامعات الألمانية ، لمزيد من التفاصيل عن الخلفية الاجتماعية والسياسية " لأربكان " ، انظر :

د. جلال معوض ، صنع القرار فى تركيا والعلاقات العربية – التركية (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٩٨) ، ص ٨٦-٩٠

14- Turkey 1991-1992 Almanac , P . 20

15- Ibid ., P.21.

١٦- تشكلت فى ١٩٦٠/٨/١٨ محكمة العدل العليا من قضاة مدنيين وعسكريين لمحاكمة مسئولى الحزب "الديموقراطي". وأصدرت المحكمة فى ١٩٦١/٩/١٥ أحكامًا بالإعدام على "بيار " و " مندريس " و "فاتح رشدى زورلو " وزير الخارجية و"وحسن بولات قان " وزير المالية و (١١) آخرين من الحزب، وتم تخفيف حكم الإعدام الصادر ضد " بيار " إلى السجن مدى الحياة؛ بسبب تقدمه فى العمر، وانطبق التخفيف نفسه على الأخيرين ، بينما تم إعدام " زورلو " و " بولاق قان " فى ١٩٦١/٩/١٦ وإعدام " مندريس " فى اليوم التالى . انظر فى الخصوص:

Turkey 1991-1992 Almanac , P.22

17- Ibid ., PP . 22 –23 .

18- Idid., PP.24-25 .

١٩ـ د. جلال معوض ، صنع القرار فى تركيا مرجع سبق ذكره ، ص ٨٧ .

20- Turkey 1991-1992 Almanac , PP. 25-27 .

21- Ibid ., P.24 , P.29 .

22- Ibid., P 30 .

23- Ibid., P.31

24- Ibid ., PP.118-119 .

٢٥ـ د . جلال معوض ، صنع القرار فى تركيا مرجع سبق ذكره، ص ٨٨ .

٢٦ـ لمزيد من التفاصيل عن أهم التطورات الداخلية فى تركيا قبل انقلاب سبتمبر ١٩٨٠ ، وبخاصة فيما يتعلق بالعنف المتبادل بين اليسار واليمين، انظر : Turkey 1991-1992-Almanac , PP. 32-39 .

27- Ibid.,P.34.

28- Ibid.,PP.39.

29- Ibid.,PP.39-45.

30- Ibid ., P.40;P.43.

٣١ـ د. جلال معوض " السياسة التركية والوطن العربى فى الثمانينيات " ، مجلة شئون عربية (تونس: الأمانة العامة لجامعة الدول العربية ، العدد ٦٢، يونيو ١٩٩٠) ، ص ١٤٤ـ١٤٥.

٣٢ـ د. جلال معوض ، "الإسلام والعنف السياسى فى تركيا "، فى : د . نيفين مسعد (محرر) ، ظاهرة العنف السياسى من منظور مقارن (القاهرة : مركز البحوث والدراسات السياسية بجامعة القاهرة ، ١٩٩٥ ، ص ١٦٠ .

٣٣ـ تشمل المصادر الأساسية فى هذا الخصوص :

د. جلال معوض، الإسلام والتعددية فى تركيا، مرجع سبق ذكره، ص ١٥ـ٢٣ ، ص ٤٣ـ٤٧ – وللباحث نفسه ، صنع القرار فى تركيا ،مرجع سبق ذكره ، ص ٢٥ـ٣٠ ، ص ٣٠٩، ص٣١١.

٣٤ـ تعد النقشبندية من أقدم الطرق الدينية فى تركيا ذات الجذور الممتدة إلى العهد العثمانى ، و ما زالت محافظة على وجودها ودورها " الاجتماعى والسياسى " بالرغم من حظرها وغيرها من الطرق منذ عام ١٩٢٥. أسس هذه الطريقة الشيخ " محمد بهاء الدين النقشبندى " الذى عاش فى بخارة بين عامى

١٣١٨ و١٣٨٩م ، ثم حمل طريقته إلى الأناضول الشيخ " عبد الله السماوى " فى أواخر القرن الخامس عشر الميلادى ، ولها الآن فروع فى كل أنحاء تركيا ، ويقدر عدد المنتمين إليها بمليونى شخص. وقد شارك زعماء الطريقة فى حرب التحرير الوطنية بقيادة " أتاتورك " فى الفترة ١٩١٩-١٩٢٣ ، ولكن الأخير انقلب عليهم وغيرهم من الطرق الدينية وحظر كل نشاطاتهم .شارك النقشبنديون فى معظم الانتفاضات الاحتجاجية على سياسة " أتاتورك " العلمانية ، ومن أبرزها انتفاضة الشيخ " سعيد النورسى " سنة ١٩٢٤ ، خصوصًا وأن لطريقتهم انتشار واسع بين الأكراد السنة وانتفاضة عام ١٩٣٠ فى " منمن " قرب أزمير بقيادة الشيخ " محمد أسد " ، وثلاث انتفاضات عام ١٩٣٥. ومع إقرار التعددية الحزبية عام ١٩٤٥ ، عاودت الطريقة نشاطها وعملت على تعزيز حضورها فى أوساط الأساتذة الجامعيين وموظفى الدولة وأصحاب المهن ، واختلفت مواقفها السياسية بحسب تعدد "الدركاهات " (مفردها دركاه أو تكية وهى مركز يترأسه شيخ أو خليفة يتحلق حوله مجموعة من الطلاب ممن يمكنهم أن يصبحوا شيوخًا ليؤسس الواحد منهم دركاه جديدة بعد نيل الإجازة الخاصة بذلك) ، ولكنها دعمت بصورة كبيرة حزب " النظام الوطنى " ثم حزب " السلامة الوطنى " بقيادة " أربكان " الذى كان بدوره نقشبنديا . وأدى انقلاب ١٩٨٠ إلى تشرذم النقشبنديين ، حيث ذهب معظمهم ولا سيما دركاه " ايرينكوى " فى "استانبول" إلى حزب " الوطن الأم " عند تأسيسه عام ١٩٨٣ ، بينما أيد البعض الآخر ولا سيما دركاه "إسكندر باشا " فى المدينة نفسها حزب "الرفاه" حتى مطلع التسعينيات عندما اختلف شيخها الجديد " أسد جوشان " مع " أربكان " ، كما أن التيار النقشبندى المؤيد "للوطن الأم" ابتعد تدريجيًا عنه منذ تولى الجناح الليبرالى بقيادة " مسعود يلماز " رئاسة الحزب، وتتوزع ولاءات الطريقة بين أحزاب يمينية وبين " الفضيلة " ومن قبله " الرفاه". انظر فى هذا الخصوص:

د. محمد نور الدين ، الحركة الإسلامية فى تركيا، مرجع سبق ذكره ، ص ١٨-٢٠ .

٣٥- المصدر السابق ، ص ١٢ .

٣٦- الباحث المذكور هو:

Ayse Sarioglu , “ Radical Islam Still a Thorn in Secular Turkey” , TDN (Ankara, November 23 , 1989) , P.3.

ولمزيد من التفاصيل عن تأثيرات الطرق الدينية فى تركيا ، انظر :

د. جلال معوض ، الإسلام والتعددية فى تركيا، مرجع سبق ذكره ، ص ٤٧-٥١ .

د . محمد نور الدين ، مرجع سبق ذكره ، ص ١٥-٢٥ .

٣٧- المصادر الأساسية فى هذا الخصوص هى :

د. جلال معوض ، الإسلام والتعددية فى تركيا، ص ٣٣-٤٣ . وللباحث نفسه ، صنع القرار فى تركيا ... ، ص ٣٣-٤٣ ، ص ٥٤ – ٧٩ ، ص ٨٦ –٩١ ، ص ٣٠٩-٣١١ .

د. محمد نور الدين ، الحركة الإسلامية فى تركيا ، ص ٢٦-٣٥ ، ص ٤١ –٤٦ ، ص ٥٣-٥٥.

٣٨- استهدفت المؤسسة العسكرية التركية إبان صراعها مع "أربكان " من تطوير العلاقات مع إسرائيل تأكيد " الطابع العلمانى الغربى " للدولة التركية وفرض ذلك " كأمر واقع " يصعب على " الرفاه " أو غيره تغييره أو تحديه . وكان من مؤشرات هذا التطور : تدعيم اتفاق فبراير ١٩٩٦ باتفاق ثان فى ١٩٩٦/١٢/١ بشأن المشروع نفسه، وتنظيم تدريبات ومناورات مشتركة ، وباتفاق رابع فى ١٩٩٦/٨/٢٨ بشأن مشروع تحديث إسرائيل (٥٤) طائر " فانتوم " تركية ، وباتفاق ثالث فى ١٩٩٧/٤/٨ بشأن خطة " تقدير مخاطر ايران وسوريا على البلدين " وتوقيع اتفاقات أخرى عدة بشأن مشروعات التصنيع العسكرى والتعاون الاقتصادى والتجارى ، وتعدد الزيارات المتبادلة الرفيعة المستوى بين مسئولى البلدين، وبخاصة من العسكريين ... انظر فى هذا الخصوص:

د. جلال معوض ، صنع القرار فى تركيا ، مرجع سبق ذكره ، ص ٢٤٧-٢٤٨ .

٣٩- كان "أربكان " قبل وصوله إلى السلطة قد تعهد بإنهاء مهمة قوات " المطرقة " الغربية، والمخصصة منذ يوليو ١٩٩١ فى إطار عملية " توفير الراحة " لحماية أكراد العراق ومراقبة منطقة "الحظر الجوى" فى شماله باستخدام القواعد التركية وخاصة " انجيرليك " ، بيد أن البرلمان التركى وافق فى أغسطس ١٩٩٦ على مد فترة عمل هذه القوات لمدة ستة أشهر أخرى . وحلت محل هذه القوات ابتداء من ١٩٩٦/١٢/٣١ " قوة مراقبة غربية " تسمى " بالمراقبة الشمالية " وتقتصر على قيام الطائرات الأمريكية والبريطانية انطلاقا من " انجيرليك " بمهمة مراقبة شمال العراق ، مع ملاحظة أن القوات البرية "الحليفة " فى نطاق العملية السابقة أعيد تجميعها ونقلها من " زاخو " بشمال العراق إلى داخل الحدود التركية فى " سيلوبى " بعد نشوب القتال بين قوات " طالبانى " و "بارزانى " فى سبتمبر – أكتوبر ١٩٩٦ انظر فى هذا الخصوص:

المصدر السابق ، ص ٧١ ، ص ١٧١.

٤٠- طه المجدوب ، " تركيا وحلم الانضمام إلى المجموعة الأوروبية (١)، مسار المشاركة مع أوروبا والعقبات القديمة والمعاصرة" ، الأهرام (٢٠٠٠/٤/٩) ، ص ٦ .

٤١- لمزيد من التفاصيل عن هذه المجموعة ، انظر:

د. جلال معوض ، " العلاقات الاقتصادية بين مصر وتركيا " ، فى : د . نازلى معوض أحمد (محرره) علاقات مصر مع دول الجوار الجغرافى فى التسعينيات (القاهرة : مركز البحوث والدراسات السياسية بجامعة القاهرة ، ١٩٩٩) ، ص ٥١٨-٥٢٥.

٤٢- فى ضوء إدراك تركيا أن تنفيذ حكم إعدام "أوجلان" سيؤثر سلبًا على فرصها فى الانضمام إلى الاتحاد الأوروبى الذى يمنع عقوبة الإعدام ، قرر البرلمان التركى فى ٢٠٠٠/٢/٢٣ تأجيل اتخاذ قراره النهائى بشأن التصديق على الحكم انتظارًا لقرار المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان التى تنظر فى قضية "أوجلان". ولاعتبارات متعددة، يُعد هذا القرار بمثابة "توطئة لإلغاء" هذا الحكم. لمزيد من التفاصيل، انظر:

د. جلال معوض، "تركيا والعولمة" ، بحث مقدم إلى المؤتمر السنوى السادس للدراسات الآسيوية "آسيا والعولمة"، مركز الدراسات الآسيوية بجامعة القاهرة، القاهرة: يناير ٢٠٠١ ، ص ٣٩ – ٤١.

٤٣- المصدر نفسه ، ص ٥١. وانظر أيضًا: الأهرام (٢٠٠٠/٣/١٧)، ص٦ ؛ و(٢٠٠٠/٧/٦) ، ص٤.

٤٤- مقابلة مع وزير الداخلية التركى "سعد الدين طنطان"، أجراها : مجدى الحسينى ، الأهرام (٢٠٠٠/٥/٢٧)، ص٧.

٤٥- د. جلال معوض، "تركيا والعرب ١٩٩٩"، فى : تقرير حال الأمة ١٩٩٩ (بيروت :المؤتمر القومى العربى ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ٢٠٠٠)، ص١-٢.

٤٦- الأهرام (٢٠٠٠/٥/١٣)، ص٢ و(٢٠٠٠/٥/١٧)، ص٥.

٤٧- حوار مع "عبدالله جول" ، أجراه : سيد عبد المجيد ، الأهرام (٢٠٠٠/٦/٢٣)، ص٦.

٤٨- المصدر السابق، نفس الصفحة.

٤٩- "تركيا تبحث عن نفسها" ، حوارات أجراها : إبراهيم نافع وبعثة الأهرام فى أنقرة، الأهرام (٢٠٠٠/٢/٢٠)، ص٥.

٥٠- طه المجدوب ، "تركيا وحلم الانضمام إلى المجموعة الأوروبية (١) ..."، مصدر سابق ، ص٦.

٥١- د. جلال معوض ، دور تركيا الإقليمى فى الشرق الأوسط (القاهرة : المركز العربى لبحوث التنمية والمستقبل، ٢٠٠٠)، ص ٢٨-٣٠.

٥٢- د. جلال معوض ، "تركيا والعولمة" ، مصدر سابق ، ص ٩-١٢.

٥٣- المصدر السابق، ص ١٢ – ١٧.

٥٤- المصدر السابق ، ص ٤٦ – ٤٩.

٥٥- لمزيد من التفاصيل عن "الجماعات الإسلامية المتشددة " القائمة بأعمال العنف فى تركيا ولاسيما منذ مطلع التسعينيات، انظر:

د. جلال معوض، " الإسلام والعنف السياسى فى تركيا"، مصدر سبق ذكره، ص ١٦٧-١٩١.

د. محمد نور الدين، "الحركة الإسلامية فى تركيا"، مصدر سبق ذكره، ص ٥٦ – ٦٠.

* * *

التغيير السياسي في إيران ما بين المتغيرات والقضايا

د. باكينام الشرقاوى

مقدمة :

شهدت الدولة الإيرانية طوال القرن الماضي، حركات تغيير متعددة، اتسمت بالثورية فى بعض الأحيان. فى الفترة ما بين ١٨٩٠ و ١٩٧٩، عاصرت إيران سقوط أسرتين حاكمتين، إسقاطًا بالقوة أو نفى أربعة ملوك، عددًا من الاغتيالات السياسية، عددًا من الحركات الاجتماعية والانتفاضات المدنية أهمها حركة الدخان (١٨٩١-١٨٩٢) وحركة مصدق، حيث أجبرتا السلطة الحاكمة على التراجع، وثورتين إحداهما شعبية كبرى، أفرزتا تغييرا بالقوة فى شكل الحكومة (١٩٠٥ و ١٩٧٩)، ذلك بالإضافة إلى عدد من الحركات الاجتماعية الإقليمية، خاصة فى الشمال، وكثيرًا ما حققت انتصارات مؤقتة. إنه سجل حافل لا يوازيه سجل آخر ليس فقط فى العالم الإسلامي، بل النامى بأسره، إنه سجل أمة متمردة، مازالت لم تحسم أمرها بعد. تباينت محطات هذا التغيير فى الأسباب، والمطالب والأهداف وفى جماعة التغيير والجدل الفكرى السائد فى كل مرحلة، وفى النتائج المنبثقة عنها. وفى هذا الإطار ستعمل الدراسة على تحليل متغيرات عملية التغيير، وأهم القضايا الجدلية الحاكمة له التى اقترن بها التطور السياسى الإيرانى فى هذا القرن فى محاولة ؛ لتبيان المسار العام للتغيير فى إيران خلال القرن العشرين.

لعل مقولة الدكتور محمود سريع القلم تكتسب درجة عالية من المصداقية فى إطار هذه الدراسة، حيث رأى: أن حالة من الاسترخاء السياسى هى حالة غير واردة عبر التاريخ السياسى الإيرانى[1] فى إطار تعدد الحركات الثورية، اكتسبت الثورة الإسلامية أهمية مطلقة، بل أعطت مدلولات جديدة للتطور السياسى الإيرانى. ففى وقت اندلاعها ونجاحها نظر العالم الإسلامي إليها على أنها تحقيق لأسطورة على أرض الواقع: استحوذ فقيه على السلطة، وأسقط أحد أعتى النظم الملكية فى التاريخ، وأدار ظهره لكل من الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتى مما كان مدعاة للفخر والإعجاب[2].

يثور تساؤل رئيسى عند تناول الحالة الإيرانية هو: لماذا إيران ثورية إلى هذا الحد؟ وتعددت الإجابات والتفسيرات. وترى الدراسة أن أكثرها شيوعًا هو التفسير الثقافى؛ حيث تم التركيز على محوره الشيعى الدينى، ولكن في إطار من متغيرات اجتماعية واقتصادية مواتية. حيث تعد الدولة – خاصة الإيرانية في ظل ما تتمتع به من استقلالية- فاعلاً رئيسيًا خلال القرن العشرين في العالم النامى، فالصراعات السياسية تنبع في معظم الأحيان، من جراء السياسات التى تشكلها الدولة؛ لتحقيق التغيير الاجتماعى، والتنمية الاقتصادية، من خلال ما تقوم به من إعادة توزيع موارد القوة،

وبذلك تمنح فرصة للعمل الجماعي والصراع. وفي إيران ظهرت غالبية الصراعات في القرن العشرين في سياق من أزمات سياسية واقتصادية، تفاعلت في إطارها الدولة، والجماعات، والطبقات الاجتماعية، وقوى خارجية[٣] (في حين يرى فريق آخر أن الإسلام قد سهل ولكن لم يتسبب في بعض الحركات وأن الأبعاد الثقافية والاقتصادية مترابطة ببعضها البعض في إطار معقد من الصعب الفصل بينهما)[٤].

اشتركت إيران مع غيرها من الدول الإسلامية، بل دول العالم النامى أجمعه فى كثير من المشاكل الاقتصادية، والتحديات التى تفرضها عملية التحديث فى إطار من هيمنة القوى الكبرى فى القرن العشرين، إلا أنها ارتكزت على متغيرين مهمين، أعطيا للمسار الإيرانى فى القرن العشرين خصوصيته. إنه الطابع الخاص والمكثف للتدخلات الخارجية من جانب، وتطور دور الفقهاء، وما أنتجوه من فكر سياسي، ورؤية أيديولوجية، وجدت طريقها للتطبيق فى الربع الأخير من القرن الماضى من جانب آخر. تنطلق الدراسة من افتراض ثورية الخبرة السياسية الإيرانية فى القرن العشرين. وتحاول تفنيد افتراض يعطى للقوى الغربية - خاصة تدخلها فى الشئون الإيرانية الداخلية، والفقهاء خاصة تجديدهم الفقهى واستقلاليتهم، وفى الوقت ذاته التحامهم بقطاعات جماهيرية عريضة، وجماعات ذات نفوذ مثل البازار - دورا تثويريًا في التجربة الإيرانية في القرن الماضي.

تعد إيران في مقدمة الدول الإسلامية القليلة التى لعب فيها الفقهاء دورًا أساسيًا في تطور أهداف هذا التغيير وأدواته. إنه التغيير الذى صاحبه جدل ممتد طوال القرن حول قضايا خلافية محورية لم يحسم الخلاف حولها حتى الآن من أهمها: علاقة الإسلام بالديموقراطية، دور الفقيه، الموقف من تدخل القوى الكبرى. وهو الأمر الذى من الممكن استنباطه عند تناول تطور التطبيق الليبرالى في السياق الإيرانى. ولقد عاصرت إيران خلال هذا القرن أنظمة سياسية مختلفة، ولكن حتى الآن لم ينجح الإيرانيون فى تنظيم بلادهم، فى شكل سياسى يحظى بإجماع مجتمعى، وموافقة كافة التيارات السياسية فى الدولة.[٥] فلا زال الجدل مطروحًا حول كثير من القضايا، ما بين منطق الدولة، ومنطق الثورة داخل الجمهورية الإسلامية.

ومن ثم ستنقسم الدراسة إلى قسمين رئيسيين: **الأول** - متعلق بمتغيرات عملية التغيير، **والثانى**- خاص بالقضايا الجدلية المطروحة على الساحة السياسية الإيرانية. وستراعى الورقة المنعطف الرئيسى فى تحول إيران السياسى خلال القرن العشرين، ممثلاً فى الثورة الإسلامية عند تحليل هذه القضايا والمسائل الخلافية؛ حيث تغيرت الخلفية الثقافية والاقتصادية والسياسية بل والدولية التى يعمل النظام السياسى في إطارها. ومن ثم اختلفت منطلقات الجدل السياسى بارتكازه على قاعدة إسلامية للتقييم، ولا يقلل التعدد فى إطارها من الطابع الإسلامى للتغيير الإيرانى فى العقدين الأخيرين من القرن الماضى.

أولا: متغيرات رئيسية للتغيير.. الفقهاء والغرب:

تعددت المتغيرات الداعية للتغيير فى إيران ما قبل الثورة الإسلامية، إلا أن الدراسة رأت محورية العلاقة مع الغرب، ودور الفقهاء، وبذلك امتزج المتغير الخارجى مع آخر داخلى لإضفاء الخصوصية على عملية التغيير الإيرانية.

١- المتغير الخارجى كدافع مهم للتغيير:

لا يخلق الشعور بالهوية الثقافية العريقة وحدها الثورات بل يتعاظم التأثير التثويرى له، إذا ما اختلط بحضور إمبريالي غربى قوى كالذى عاشته إيران. فى هذه الحالة يزداد الشعور بالهجوم الخارجي على الهوية قوية التأسيس والوجود.[٦] فلم تتفق أغلبية المجتمع الإيرانى على شىء مثلما اتفقت على ضرورة مقاومة استفحال النفوذ الأجنبى فى إيران؛ حتى تحولت النظرة الحذرة المستريبة لما هو غربى؛ لأن تكون أحد المكونات الرئيسية للهوية القومية الفارسية طوال القرن الماضى.

شجع النمط المكثف والتنافسى لاستغلال القوى الخارجية لإيران الاحتجاجات والحركات الثورية خاصة الموجهة ضد ما هو أجنبى. وساعد الشعور القوى بالوحدة الثقافية الذاتية وبالقيمة الذاتية للهوية على هذا السلوك الثائر. لقد تميزت كل حركة تمرد إيرانية باتجاه سياسى ثقافى قوى مضادة لما هو أجنبى.[٧] ومن ثم لعبت العوامل الخارجية دورا أساسيا فى تحفيز القوى الداخلية على إحداث التغيير، حيث كانت تظهر دوما الشكوى من استفحال النفوذ الأجنبى داخل إيران قبل أى حركة تغيير فى إيران.[٨] فبالنظر للتاريخ الطويل من التدخلات الأجنبية يمكن ملاحظة ارتباط ما بين أزمات السيادة والشرعية والمشاركة، فالضغوط الخارجية تسمح بإظهار الشكوك فى شرعية النظام بشكل علنى.[٩]

وفى مقابل الخصوصية الثقافية الإيرانية، هناك خصوصية التدخل الخارجى فى إيران؛ حيث تنافست عدة قوى غربية لإحكام سيطرتها على إيران ومواردها الاقتصادية الاستراتيجية، فكان تعدد الاختراقات الخارجية سببا فى عدم إحكام قوى أجنبية واحدة سيطرتها على إيران خلال النصف الأول من القرن العشرين. وزادت إمكانية تحول التنافس الأجنبى إلى عامل عدم استقرار، وهو ما اتضح خلال حركة الدخان عندما ناصر الروس المحتجين ضد البريطانيين، وعندما ساعدت بريطانيا الثوار فى المراحل الأولى من الثورة الدستورية. فبتفاعل التدخل الأجنبى المكثف والتنافس بين أكثر من قوى غربية مع محيط من الهوية الثقافية القوية مثل المحيط الإيرانى من المتوقع نمو شعور عام من العداء للاختراق الغربى واسع المدى.[١٠]

لكن بالرغم من كره الهيمنة الأجنبية وما سببته لإيران من مشاكل، إلا أن العلاقة مع الغرب

مثلت ما يسمى بعلاقة الحب والكراهية؛ حيث تشاركت جميع القوى السياسية خلال الثورة الدستورية: الدستوريون الليبراليون، الإسلاميون الإصلاحيون، والجماعات الديموقراطية الاشتراكية الصغيرة فى رؤية عامة ترى فى اللحاق بالغرب حل المشاكل ايران، وإن اختلفوا حول أسباب التخلف والحلول الواجب اتباعها للخروج من هذه الحالة.(١١)

تطورت النظرة إلى مسألة تبعية إيران للغرب وكيفية التعامل معها؛ رأت الأجيال الأولى من الإصلاحيين القوميين التفوق العسكرى للقوى الأوروبية، وأفضلية هياكلهم السياسية كأسباب لتقدمهم وهيمنتهم على غيرهم من الدول. في حين اعتقد جيل لاحق من القوميين الراديكاليين والماركسيين أن الهياكل الاقتصادية للرأسمالية العالمية هى الكامنة وراء تبعية إيران للقوى الإمبريالية. وبخلاف هذين الجيلين رأى المنظور الإسلامى أن الإمبريالية حققت هيمنتها من خلال اختراق التعليم والتقليل من قيمة القيم الإسلامية التقليدية؛ لذا جاء خلق ثقافة جديدة وإحداث تحويل راديكالى فى النظام التعليمى والإعلام على سلم أولويات بناء نظام إسلامى ما بعد الثورة.(١٢)

بعد نصف قرن من الامتيازات الأجنبية المقدمة لرعايا الدول الغربية. كان عام ١٩٠٠ إيذانًا لا ببدء القرن العشرين، بل ببدء استفحال النفوذ الأجنبى فى إيران، حيث تقدمت إيران بأول طلب لقرض من روسيا بعد مقتل الشاه ناصر الدين، وتولى ابنه مظفر الدين الذى انغرس فى ملذاته فساءت الأوضاع الاقتصادية.(١٣)

بنظرة إلى التاريخ الإيرانى خلال القرن الماضى، نجده سجلاً حافلاً من تداعيات التدخل الأجنبى، وتأثيره على مسار الأحداث وتسلسلها، وما تركه من بصمات على الدولة الإيرانية وتشكيلها. فلقد ظهرت دوما حاجة الملكيات الإيرانية فى القرن العشرين إلى مساندة قوى خارجية، سواء فى مواجهة قوى داخلية أو لموازنة أخرى خارجية. فكان للمغير الخارجى عقب الحرب العالمية الأولى دور مهم فى تكوين أو تسهيل تكوين الدولة البهلوية فى العشرينيات من القرن السابق. لقد تم تقسيم مناطق النفوذ رسميا فى ١٩٠٧ حظيت فيه روسيا بنصيب الأسد؛ حيث حصلت على الشمال بما فيه طهران، أما بريطانيا فكان الجنوب من نصيبها. وبالرغم من إعلان إيران حيادها في الحرب العالمية الأولى إلا أن العثمانيين احتلوها وسببوا الكثير من الصعاب للإيرانيين.(١٤) ثم أبعدت الثورة البلشفية شاه الأسرة القاجارية الحاكمة، وبحلول عام ١٩١٩ لم يكن في إيران حكومة مركزية فعالة، واستحوذت الحركات الانفصالية على عدة مقاطعات خزيستان وجيلان وخرسان.(١٥)

وتوالت تدخلات الدول الكبرى ما بعد الحرب العالمية الأولى، ومن أهم ما أفرزته تداعيات هذه الأحداث انقلاب ١٩٢١؛ فأمام الخوف من استخدام الثورة البلشفية إيرانَ للوصول إلى الهند وحاجة

إيران إلى مساعدة القوى الخارجية للدفاع عن نفسها في مواجهة جارها الشيوعي في الشمال ظهرت فكرة العقد الإنجليزي - الإيراني لعام ١٩١٩ في محاولة لتحويل إيران لما يشبه المحمية البريطانية.(١٦) وفي إطار مناخ رافض لهذه الاتفاقية، جاء احتلال مقاطعة جيلان في شمال إيران كنتاج غير مباشرًا له الذي بالرغم من تعليق تنفيذه إلا أن الدولة الشيوعية في جيلان استمرت(١٧)، مما زاد الأوضاع سوءًا انقسام الجيش الإيراني إلى أقسام عدة يسيطر على كل منها إحدى القوى الخارجية. وأصبح من أهم الأهداف البريطانية في ظل حكم الشاه أحمد آخر حكام الدولة القاجارية هو ضمان السلطة الكاملة على الجيش الإيراني بأكمله تحت قيادة جنرال بريطاني، خاصة أن المستشار الروسي للشاه استطاع كسب ثقة الشاه أحمد الذي اعتبره عنصرا مهمًا في قدرته على الحفاظ على حكمه، ورأى في وجود الضباط الروس موازنة للوجود البريطاني الذي يسيطر بالفعل على سياسات واقتصاد إيران(١٨). ومن ثم دعت الظروف الداخلية المتدهورة لتدخل يد قوية في الداخل لتعيد الاستقرار، وظهر في هذا السياق المتردي رضا خان.

لقد ترك الحكم الفاسد للقاجار وضعفه وعجز الشاه أحمد الأمة الإيرانية في موقف خطر أمام احتمال غزو الشيوعيين لطهران، وهو الغزو الذي كان سيؤثر بشدة على وحدة وتماسك الأراضي الإيرانية بالنظر لما كانت ستقوم به بريطانيا من تركيز قوتها للدفاع عن وجودها في الجنوب؛ لذا رأى بعض المحللين في غزو رضا خان لطهران أفضل البدائل المطروحة في ذلك الوقت، إذ منعت تفكك الأراضي الإيرانية بعد أن يحول توازن القوة الجديد اتفاق ١٩٠٧ إلى تقسيم إيران ما بين بريطانيا والاتحاد السوفييتي الشيوعي، وأن سيطرة قادة جيلان الجدد على طهران يعني عموم الفوضى في البلاد. وبالرغم من أن هذا الانقلاب فتح الباب أمام ديكتاتورية الشاه رضا وقهر الحريات السياسية، إلا أنه من ناحية أخرى أمن الوحدة السياسية والاندماج الإقليمي لإيران منذ ذلك التاريخ.(١٩) فكأن التاريخ الإيراني في القرن العشرين يدعم المقولة الداعية إلى احتلال هدف بناء الدولة القومية وتأمين حدودها ووحدتها السياسية قمة سلم الأولويات التي على كل أمة أن تسعى لتحقيقها أولا.

ولم تقتصر عوامل نجاح الحركة الانقلابية لرضا خان على قدرته على مواجهة التحديات الداخلية، من ثوار جانجالي الشماليين والحركات المحلية الأخرى، وعلى المناورة الناجحة ما بين الأحزاب السياسية والجماعات المختلفة التي تضمها السياسة الإيرانية، وإنما الأهم نجاحه في اكتساب الدعم الغربي باعتباره الرجل القوي الذي يحتاجه الغرب لحماية مصالحه في إيران.(٢٠) بل إنه بالرغم من تقويته للسلطة المركزية فإنه لم يستطع أن يتعرض للشركة الإنجليزية - الإيرانية للنفط حتى إن ضآلة ما حصلت عليه إيران من اتفاقية ١٩٣٣ مع هذه الشركة، يوضح أن الضعف الإيراني في مواجهة النفوذ الأجنبي لم يختلف بالمرة عن بدايات القرن عندما اكتشف النفط في إيران ١٩٠٨، وحصلت إيران على نصيب ضعيف منه أيضا.(٢١) ولامتد الدعم الخارجي بالمثل ممثلا في

الولايات المتحدة التى أراد الكثيرون دخولها الساحة الإيرانية كقوة ثالثة لتوازن بريطانيا والاتحاد السوفييتى وبالفعل قامت بعثة أمريكية بتنظيم مالية الدولة؛ وهو ما سمح للشاه بدفع رواتب قواته بالعملة الإيرانية.(٢٢) ومثلت هذه البعثة الأمريكية شبه الرسمية البدايات المبكرة للتدخل الأمريكى.

ومن جديد أعلنت إيران حيادها خلال الحرب العالمية الثانية، ومن جديد أيضا احتلها الحلفاء فى ١٩٤١ وأجبروا الشاه على التنازل عن عرشه لابنه (بسبب تعاطفه مع ألمانيا ورغبته فى قيامها بموازنة القوى البريطانية والسوفيتية). فكان ذلك إيذانًا ببدء فترة من التعددية السياسية النسبية التى ستدوم حتى ١٩٥٣ عندما قامت المخابرات الأمريكية بانقلاب ضد رئيس الوزراء مصدق. لقد أنتج كلا التدخلين أزمة فى السيادة بالرغم من أن التدخل الأول قد أسهم إيجابيًا فيما يخص إشكالية المشاركة، والثانى أثر سلبيًا على نفس الإشكالية.(٢٣) لقد فرضت بريطانيا حظرًا اقتصاديًا على إيران عقب تأميمها النفط، أعجز الاقتصاد الإيرانى، وأجبر مصدق على قطع دعم الإسكان والأجور وبرامج الرفاهية الأخرى.(٢٤) إذ استطاع سلاح المقاطعة الاقتصادية البريطانية فى الخمسينيات أن يكون أكثر فعالية من الحظر الأمريكى فى أواخر القرن العشرين.

وكانت سلطة الشاه -التى لطالما ظلت اسمية فى ظل ظروف الحرب والاحتلال البريطانى السوفييتى- قد بدأت تتدعم بالمساندة الأمريكية، سواء السياسية أو الاقتصادية أو العسكرية. ولكن ظل الاقتصاد الإيرانى بشكل عام تحت سيطرة الشركة الإنجليزية - الإيرانية للنفط، وبدأت التعبئة السياسية للتأميم.(٢٥) على الرغم من فشله، فلقد أعطى "مصدق" لإيران سيادتها لفترة وجيزة. ثم نجحت الولايات المتحدة فى إنهاء ذلك، وأدخلت إيران فى نظام الاحتواء الغربى للاتحاد السوفييتى. ومنذ١٩٥٣ أصبحت السفارة الأمريكية تلقب"بعش الجواسيس".(٢٦)

لقد نجحت الولايات المتحدة فى بناء تحالف من الضباط والسياسيين الموالين للشاه، واستطاع جنودهم اقتحام منزل مصدق والقبض عليه.(٢٧) ولم تكن الولايات المتحدة بالرغم من حاجتها الشديدة للشاه فى ظل تصاعد الحرب الباردة أن تنجح فى إعادته من دون تواجد انقسام داخلى وسط قوى التحالف المكونة من الجبهة الوطنية وحزب تودة بالأساس حول المسائل الداخلية الحيوية، سواء اقتصادية أو سياسية أو ثقافية.(٢٨) فلقد تواجد المحافظون "والرجعيون" (بمعيار تلك اللحظة) فى العديد من مؤسسات الدولة مثل الجيش، وأيضا خارج الدولة حيث مارس النظام الأوليجاركى الاجتماعى تأثيرًا كبيرًا على الهيكل الاقتصادى - الاجتماعى، وامتلكت النخبة التقليدية القوة السياسية والاقتصادية وارتبط الكثير من أعضائها بالقوى الأجنبية.(٢٩) وبالرغم من كون حزب تودة مثل أكثر القوى نقدا بشكل علنى "المصدق" إلا أن الخطورة كمنت فى البرلمان الذى ما زال محافظا بالنظر إلى أن نصف أعضائه يعينهم الشاه، والأخطر الجيش الذى يعد فى النهاية مؤسسة ملكية واشترك كثير من قيادته فى إجهاض حركة مصدق.(٣٠) وهكذا ظهرت رغبة أمريكية تقابلت مع إرادة الشاه

فى المقاومة وانقسام قوى التغيير كعامل أساسى فى النجاح، وساعدها على ذلك وجود أرضية من المساندين داخل المجتمع الإيرانى للحكم الشاهنشاهى، على عكس الوضع فى أواخر السبعينيات عندما ساد الغموض حول إرادة ورغبة الشاه والولايات المتحدة فى وقت لم ينجح الشاه فيه إلا فى تأليب المجتمع بكافة قطاعاته. ومن هنا، يمكن القول: إن المتغير الخارجى على أهميته، إنما يبرز فى إطار محلى يسمح له بالتدخل بالفعالية.

لقد أفرز دخول الحلفاء إيران آثارًا واضحة أيضا على مشكلة الأقليات: ففى ١٩٤٥ أعلنت مقاطعتان داخل الأراضى الواقعة تحت الاحتلال الروسى، والتى بها أقليات إثنية استقلالهما؛ مما خلق أزمة هوية رئيسية. وبالرغم من أن السوفييت لم يوجدوا هذا الحس القومى لدى الأطراف فى أذربيجان وكردستان، إلا أنهم لم يمنعوا الجيش الإيرانى من اقتحام هاتين المقاطعتين. ولقد سقطت الدولتان الوليدتان ؛ بسبب تضحية موسكو بالشيوعيين الإيرانيين المحليين لتحقيق مصالح سياساتها الخارجية.(٣١) فقد مارست الولايات المتحدة ضغوطا على "ستالين" حتى تنسحب القوات السوفييتية فى ١٩٤٦(٣٢) وبالرغم من نظرة كثير من المحللين إلى حركات الشعب الأزارى والكردى فى ذلك الوقت باعتبارها حركات قومية لها محدداتها الداخلية النابعة من الجذور التاريخية لهوية الشعبين. إلا أنهما اختلفا فى درجة الراديكالية؛ بسبب تباين القواعد الاجتماعية ، والهياكل الاقتصادية. وكان التفاعل ما بين التوازنات المحلية والقومية والعالمية وراء محدودية مخرجاتها النهائية.(٣٣) فلاشك أن وجود الجيش الأحمر فى ظل تناقص قوة السلطة المركزية عقب سقوط ديكتاتورية الشاه رضا شجعا على إحياء عدة حركات اجتماعية بل وامتزاجها بنشأة أحزاب سياسية متنوعة، فقام الحزب الديموقراطي لأذربيجان بإعلان تشكيل حكومة مستقلة باسم "الجمهورية الديموقراطية لأذربيجان"، وتم الإعلان عن الجمهورية الكردية بعد ذلك بشهر واحد فى مهاباد. وأعلنت الجمهوريتان أن تحركهما جاء فى إطار الدستور الإيرانى، وأنهما لا يخططان للانفصال عن ايران. ولكن لعوامل خاصة بتوازنات دولية تم السماح للسلطات الإيرانية بقهر وحشى لهاتين الحركتين وتم إعدام القيادات وحرق الكتب مع حملة منظمة ضد الحركات القومية دامت حتى سقوط الشاه واستمرت فى عهد الجمهورية الإسلامية.(٣٤) وبشكل عام ستظل ايران تعانى درجة من درجات التوتر على مستوى الأقليات بالنظر للطبيعة التعددية لتكوينها القومى؛ فهناك الأذربيجانيون الأتراك، الأكراد، البالوش Baluchis والعرب. وأن الحدود لم يتم تحديدها بمعاهدات دولية متفق ومجمع عليها، بل لعبت توازنات القوة الإقليمية دورًا أساسيًا فى تحديدها.(٣٥)

تزامنت الأزمة المالية التى مرت بها ايران حديثة التصنيع، فى نهاية الخمسينيات، مع الضغوط الخارجية القوية من الاقتصاد الدولى وإدارة كيندى؛ لإجبار الشاه على الإسراع من إحداث التحول الهيكلى للمجتمع الإيرانى. وجاءت انتفاضة ١٩٦٣ التى شارك فيها تحالف واسع ضم العلمانيين والنقابات المهنية والطلاب والبازار مع بداية تنفيذ هذه التغييرات الهيكلية التى قامت بها الدولة

البهلوية.[٣٦]

واتضح مدى تأثير المتغير الخارجي على تطور النظام السياسي الإيراني، من خلال ما مارسته الولايات المتحدة من ضغوط متزايدة لزيادة درجة ليبرالية النظام عندما تم انتخاب إدارتين ديموقراطيتين جديدتين عقب إحباط حركة "مصدق" في ١٩٦٠ و ١٩٧٦. وبالرغم من الجدل القائم حول صحة إرجاع الإصلاحات الليبرالية في المرتين للضغوط الأمريكية فقط، فإن الاعتقاد السائد خلال هذه الفترات هو الربط بين ليبرالية هاتين المرحلتين والموقف الأمريكي في إشارة واضحة، ليس فقط لقوة تأثير القوة الأمريكية على تطور السياسات الداخلية الإيرانية، وإنما للأرضية العريضة لكره ومعارضة كل ما هو أمريكي عقب الثورة. لقد انضم خطر الإمبريالية الثقافية الغربية مع الخوف من السيطرة السياسية الغربية في أواخر السبعينيات[٣٧]؛ ليحدد النظرة العامة المرتابة في كل ما هو غربي. ومما يفسر الشعبية الكبيرة التي تمتعت بها عملية احتلال السفارة الأمريكية "عش الجواسيس"، حيث كان ذلك بمثابة إعلان انتهاء قرابة قرن من التدخل الخارجي في الشئون الإيرانية.[٣٨]

في الحالة الإيرانية، ساهم المتغير الخارجي في التأثير على شكل الدولة. فلم ينشئ التدخل الأمريكي في ١٩٥٣ دولة "عميلة" فقط، بل إنه بالتشجيع على الإصلاح من أعلى خلال فترة كيندي وكارتر وبيع صفقات سلاح كبرى وتدريب القوات الأمنية، ساعد على خلق دولة ضعيفة المبادرة تجاه دمقرطة النظام والاهتمام بمصالح رعاياها، خاصة أن تدفق الدخل النفطي غذى الجنوح نحو العظمة لدى الشاه، وأعلن عن برامج كبرى لا تتفق مع الواقع الإيراني. فما بدا قوة أصبح ضعفًا قاتلاً. فبقيام الشاه بقهر كافة الجماعات الإصلاحية المرئية، شجع نمو المعارضة الثورية خاصة ذلك الجزء الذي من الصعب استئصاله وهو الفقهاء والإسلاميون الراديكاليون. فربما إذا ما وجدت سياسة أمريكية أقل تخوفا من الخطر السوفييتي على إيران، والتي استدعت الاستجابة لأي مطلب إيراني لتوافرت دولة تسعى لعمل مواءمات سياسية، وتستمع لبعض معارضيها السياسيين، ولكان سيناريو التطور السياسي لإيران في القرن العشرين قد تغير.[٣٩] وأرجعت الكثير من التحليلات ضعف أداء النظام الشاهنشاهي في مواجهة الثورة الإسلامية إلى إعطاء الشاه أهمية ربما مبالغًا فيها لبرنامج كارتر لحقوق الإنسان وتزامن ذلك مع علمه بمرضه، الأمر الذي برر به الكثيرون عدم التأكيد على العنف للنهاية لإحباط الثورة.[٤٠]

بل أشار البعض إلى الإمكانيات التكنولوجية التي أتاحت اتصال خميني المنفي إلى فرنسا بأنصاره في إيران للتخطيط لقيام الثورة، وهي الفرصة التي لم تكن سانحة في العراق، واعتبر ذلك مؤشرًا لمساندة الغرب بطريقة غير مباشرة لخوميني وحركته؛ لمنع الماركسيين من الاستيلاء على السلطة، ومساعدة الإسلاميين في حربهم ضد الحكومة الأفغانية الموالية للاتحاد السوفييتي.

ولعب المتغير الخارجي دوره أيضا في تحجيم دور الجيش في يد السلطة الإيرانية قبل الثورة. فحتى قيام الدولة البهلوية لم تكن هناك إصلاحات حقيقية فيما يخص الجيش. فلقد اعتمد الأمن الإيراني القومي على الموازنة بين الروس والبريطانيين في منع وقوع تهديد حقيقي للأراضي الإيرانية، سواء من قبل أية دولة أخرى أو إحدى الدولتين. ولذا لم يمتلك الشاه خلال حركة التبغ أو الثورة الدستورية قوة مسلحة كافية للردع والقضاء على حركات التمرد؛ ولذا انتشرت الحركة الثورية وقويت، واضطر الشاه في كلتا الحالتين للقيام بالتنازلات. ومن ناحية أخرى لم يختلف الأمر كثيرا في ظل وجود قوات مسلحة حديثة؛ حيث ظل المتغير الخارجي متمثلا في تدخل القوى الكبرى، خاصة الولايات المتحدة، حائلا أمام الاستخدام الموسع لهذه القوة داخليا. ففي كل من حركة مصدق والثورة الإسلامية كان الشاه محمد رضا خاضعا لما أسماه " بالنصح الأجنبي"، ولم يستخدم الجيش في الحركة الأولى إلا عندما جاءت المبادرة من الولايات المتحدة الأمريكية.(٤١)

بحلول عام ١٩٧٧ كان الشاه يجمع الأسلحة بمعدل ما تقوم به دولة كبرى تستعد للحرب، فكان ينفق ٤٠% من الميزانية الإيرانية على القوات المسلحة وقوات الأمن الداخلي معتمدا على أموال النفط. وساعده على ذلك الدور الكبير الذي أعطته له الولايات المتحدة في الاستراتيجية الأمريكية لاحتواء الخطر السوفييتي وهو الدور المهم الذي بدأ منذ ١٩٥١ عند قيام حركة مصدق.(٤٢) ولقد نمى هذا الشعور بالقوة الذاتية على المستوى الإقليمي؛ حيث بدأت أطماع الشاه تظهر في الخليج، فلم يكتف بشط العرب كطموح إقليمي وحيد، بل سعى إلى ملء الفراغ السياسي الذي تركه الانسحاب البريطاني من دول الخليج الأخرى ، بل أعلن أن المحيط الهندي أيضا يعد حيويا للأمن القومي الإيراني.(٤٣)

وجعل الشاه محمد رضا كل أفرع الجيش تحت قيادته المباشرة، وهي الطريقة التي سهلت من نجاح الثورة الإسلامية؛ بسبب ضعف التعاون بين هذه الأفرع المختلفة، واستلزم التاريخ الطويل من الولاء بين الجيش والدولة البهلوية بشاهيها شكلا جديدا للجيش الإيراني، وشكلا جديدا لعلاقة القيادات العسكرية بالقيادات السياسية في إطار الطبيعة الجديدة للدولة الإيرانية عقب الثورة. ويمكن تمييز ثلاثة مستويات للتعامل بين الجيش والنظام الإيراني ما بعد ١٩٧٩: **المستوى الأول** غياب الثقة وعمليات التطهير داخل الجيش؛ بسبب غياب دور مباشر للجيش في إنجاح الثورة وللطبيعة التكوينية العقائدية المرتبطة بالشاه والغرب حتى على مستوى التسلح؛ وبالتالي لم يقم الجيش بالدور التقليدي الذي يمكن للقوات المسلحة أن تقوم به في تجارب ثورية مماثلة؛ ومن هنا جاء **المستوى الثاني** للتعامل مع الجيش وهو مستوى خلق أجهزة منافسة وموازية للجيش من أهمها الحرس الثوري والباسداران وأخيرا **المستوى الثالث**، وهو مستوى توزيع الأدوار والتنسيق بين الأفرع المختلفة للقوات المسلحة.(٤٤) وفي إطار هذه المنظومة يكتسب الحرس الثوري أهمية وسط المؤسسات الثورية، بل مؤسسات النظام بأكمله؛ إذ أكد الدستور على أهميته، فعليه مهمة حماية

الثورة الإسلامية، وهى المهمة التى أداها بكفاءة في ظروف مختلفة وبطرق مختلفة.(٤٥) كما أن إيران الإسلامية على عكس إيران الشاه تنفق حوالي ٢,٧% من إجمالى الدخل القومى على الإنفاق العسكرى وهو الأدنى فى الشرق الأوسط، بل وتمتلك قاعدة صناعية عسكرية متقدمة وتصدر أسلحة لأربع عشرة دولة من دول العالم الثالث.(٤٦) ولكن لا يجب إغفال عامل الموقف الغربى عامة والأمريكى خاصة من تصاعد عمليات التسلح الإيرانى بالإضافة إلى الحظر الاقتصادى الأمريكى، وهى أمور وإن لم تمنع إيران من تحقيق قدر معقول التسليح إلا أنها حدت من انطلاقها الكامل فى هذا المجال.

فى المقابل قامت السياسة الخارجية الأمريكية تجاه الجمهورية الإسلامية الإيرانية على العداء المفتوح ومحاولة الإحتواء أكثر من التفهم والحوار، فأجج ذلك من المشاعر المعادية للولايات المتحدة. حيث لم تتفهم الولايات المتحدة أن لكل ثورة منطقها الخاص، وأن القيام بالهجوم على الثورات يزيدها عدوانية.(٤٧)

وبذلك تغير شكل العلاقة مع الغرب عامة والولايات المتحدة خاصة تغيرًا كبيرًا عقب الثورة الإسلامية، وانتقلت من التحالف الاستراتيجى إلى العداء المطلق، وأصبح لكل طرف أسبابه وحساباته الكامنة وراء هذا العداء.

أعطى الإمام الخمينى أهمية كبرى لشكل الحكم وارتباطه بقوى أجنبية ويراه المشكلة الرئيسية التى تواجه المسلمين: "إن مشكلة المسلمين هى حكومة المسلمين. إن الحكومات هى التى خلقت المشاكل للمسلمين بعلاقاتها وعمالتها للقوى الكبرى."(٤٨) وسادت مفاهيم مثل الشيطان الأكبر إشارة إلى الولايات المتحدة، والشيطان الأصغر إشارة إلى إسرائيل. واعتمدت السياسة الخارجية الإيرانية على مبدأ تصدير الثورة، وغيرها من الآليات التى عبرت عن الزخم الثورى على مستوى علاقات إيران الخارجية. ومازالت لغة بعض الخطب الإيرانية الرسمية ممثلة أساسا فى خطب المرشد الروحى خامنئى مليئة بالعداء أو على الأقل الترقب من الغرب، ومن أمثلة ذلك: "أن الاستكبار العالمى لن يترك أبدا المؤامرات ضد الجمهورية الإسلامية التى تقف ضد الفساد والرأسمالية المستبدة.. العمليات المتبناه من قبل الاستكبار العالمى فى حملته ضد الجمهورية الإسلامية هو تقافى فى طريقه ودعاية مضادة لإيران.. ركز العدو فى حملته على الهوية الإسلامية للحكومة الإيرانية وولاية الفقيه."(٤٩)

بل ولقد انعكست عقدة الغرب فى الذاكرة الإيرانية على مستوى الصراع بين أقطاب النظام الإيرانى؛ حيث اتهم المرشد الرئيس في إحدى خطبه بأنه يتأثر بكل محاولات الإعلام الغربى التى تدعى مساندته، وفى مواضع أخرى يذكر أن "الإعلام الأجنبى الذى تسيطر عليه دوائر الصهيونية

يتملق البعض فى حين يطلق النار على آخرين"[50]، مما يعنى أنه يلفت النظر إلى محاولات الغرب تكريس الانقسام ومناصرة جانب على آخر، وكأن دفاع ومساندة الغرب تهمة لابد من الدفاع عنها فى السياق الإيرانى.

إن من أهم الإشكاليات التى يواجهها صانع السياسة الخارجية تحديد علاقته بالغرب. تعانى إيران من حساسية شديدة تجاه الغرب؛ ناشئة من الخبرة التاريخية السيئة للنفوذ الغربى التى عاشتها إيران فى تاريخها؛ حيث قام باستغلال مواردها وانتهاك ثقافتها، ومن ثم تثير العلاقة مع الغرب المخاوف على الاستقلالية الوطنية. وبالرغم من هذه المخاوف فهناك إعجاب بتقدم الحضارة الغربية؛ ولذا ليس من السهل حسم هذه المسألة. وتكسب العلاقة مع الغرب أهمية محورية عند صياغة السياسة الخارجية الإيرانية فبناءً عليها تتشكل العلاقة مع العالم الخارجى ككل: العراق، أمن الخليج، النفط والغاز، إسرائيل، فلسطين، العلاقات مع العرب. ففى ظل العلاقة المتوترة بين إيران والقوى الكبرى تشكلت أبعاد العلاقة بين إيران ونظمها الإقليمية فى الخليج وآسيا الوسطى. تقوم سياسة إيران الخارجية الحالية على إخراج إيران من العزلة المفروضة عليها وجعلها فاعلاً إقليميًا رئيسيًا على مستوى الأمن والاقتصاد. فمن الناحية الإقليمية، توجد إيران فى منطقة مخترقة بشدة من الغرب، لابد من تحديد نهج السياسة الخارجية الإيرانية هل سيقوم على رفض الغرب وإدراك تناقض النظم بسبب الطابع الإسلامى للنظام الإيرانى أم إيجاد صيغة للعمل مع الغرب. ومن هنا تصبح العلاقة مع الغرب هى "الكشاف المرشد" للسياسة الخارجية الإيرانية.[51]

لقد مثلت إيران تحديا لنموذج الأمن الأحادى الأمريكى والحضور الأمريكى فى منطقة الشرق الأوسط وآسيا الوسطى. ولهذا الخلاف جذور تاريخية وجغرافية وأيديولوجية، وكلما زاد الطابع الأيديولوجى للسياسة الخارجية الإيرانية زاد الصراع مع الولايات المتحدة وأهدافها الإقليمية. ارتفعت درجة العداء بين الولايات المتحدة وإيران خاصة بعد الثورة مباشرة وطوال ولاية خمينى، فالخلاف فى جوهره أساسى وجذرى ويمس المصالح ويقف الدعم اللامحدود المستمر الذى تقدمه الولايات المتحدة لإسرائيل عقبة رئيسية أمام تخطيه خاصة أن التحالف مع إسرائيل يعد الدعامة الأساسية للاستراتيجية الأمريكية فى المنطقة والأداة الأولى لتحقيق مصالحها؛ فإسرائيل هى الوجه الإقليمى للهيمنة الأمريكية. وتتركز مسائل الخلاف بين الدولتين من وجهة النظر الإيرانية فى عدة نقاط منها: الأرصدة الإيرانية المجمدة منذ قيام الثورة، والتى تقدر بنحو ١٢ مليار دولار، الحظر التجارى والتكنولوجى والعسكرى الشامل المفروض على إيران تدريجيا منذ ١٩٩٣، والذى يعوق تنمية بنائها الاقتصادى والعسكرى بعد الحرب، كذلك قيام الولايات المتحدة بما تعتبره إيران تدخلا فى شئونها الداخلية، مثل تأييد مظاهرات الطلبة فى يوليو ١٩٩٩، وإصدار التقارير التى تدين إيران بانتهاك حقوق الإنسان، وتضييق الحريات الدينية. كما يأتى الخلاف حول الموقف من كثير من القضايا الإقليمية التى تهم الدولتين، ومن أهمها الموقف من التسوية السلمية للصراع العربى

الإسرائيلي. واضطرت إيران إلى إحداث مراجعات في علاقاتها وسياساتها الخارجية لموازنة الموقف الأمريكي، بهدف إيجاد بدائل للعلاقة مع الولايات المتحدة، مثل تطوير العلاقات مع روسيا والصين وكوريا الشمالية وأوروبا. ولقد ركزت إيران مؤخرًا في توجهها نحو العالم الخارجي خاصة الغربي وبشكل أخص الأمريكي على مفهوم ثقافي جديد وهو حوار الحضارات، في محاولة لنفي صورة الإرهاب والتطرف عنها، والتي روجت لها وسائل الإعلام الأمريكية واليهودية بالأساس.

لقد احتدم الجدل على مستوى الدولة والمجتمع حول العلاقة مع الغرب، وبدأت تتبلور حجج التيار الداعي إلى تحسين هذه العلاقات حتى وسط التيار المحافظ في بعض الأحيان. وفي هذا الإطار تثار مقولة: إن مفهوم الاستقلالية قد فقد معناه التقليدي عبر العقود الثلاثة الأخيرة، فهناك دول تسعى إلى خلق استقلال مشترك من خلال إقامة اتحادات أو تكتلات، سواء اقتصادية أو سياسية. وعليه من المفيد إعادة النظر في الفهم الخاطئ للاستقلال والذي لا زال قائمًا وأحدث عزلة حالت دون تفاعل إيران مع العالم الخارجي. ولأن إيران دولة نامية بكل المقاييس فمسألة انضمامها لعملية العولمة أصبحت حتمية. ولا تعني حتمية الاندماج في العولمة بثقافتها وثورتها العلمية تهديدا للهوية القومية بل هو اختبار لثقتها بثقافتها وتقاليدها، فإيران تستطيع أن تلعب دورا عالميًا نشطًا إذا ما امتلكت ناصية ثقافتها الإسلامية والقومية؛(٥٢) وهو الأمر الذي انعكس بوضوح في تبني القيادة السياسية الإيرانية ممثلة في الرئيس خاتمي بالأساس مفهوم حوار الحضارات مع مطلع القرن الواحد والعشرين. وتكتسب هذه المقولة مصداقية أكبر في الحالة الإيرانية؛ بسبب الطبيعة الريعية للاقتصاد الإيراني التي تفرض على إيران الارتباط بالخارج بشكل أو بآخر، سواء أرادت أم أبت. وبدت هذه النغمة أوضح خلال الانتخابات الرئاسية الأخيرة، حيث دعا بعض المرشحين للرئاسة حتى المنتمين منهم إلى الجناح المحافظ إلى إعادة العلاقات مع الولايات المتحدة ودون شروط. وفي هذا السياق يثار أيضا تساؤل آخر عن المعنى الحقيقي للخوف من النفوذ الأمريكي في مجتمع نصفه من الشباب الذين لم يعاصروا بحق الحياة في ظل نظام الشاه الموالي للولايات المتحدة.

وفي هذا السياق لم ينظر صانع القرار الإيراني إلى الغرب باعتباره كيانًا موحدًا، فلقد استغلت السياسة الخارجية الإيرانية التباين في المصالح بين القوى الغربية خاصة الولايات المتحدة في جانب وأوروبا واليابان في الجانب الآخر، للتحرك في مساحة أكبر من حرية الحركة. ولم تضع إيران الغرب كله في سلة واحدة، بل كانت دوما الدول الأوروبية (واليابان) محلا للحوار واستمرار العلاقات وعودتها بعد حدوث أي أزمة عكس الوضع مع الولايات المتحدة، فمفهوم العداء والترقب لم يشمل الغرب ككل، بل هناك نوع من الانتقائية خص الولايات المتحدة وإسرائيل بالهجوم والرغبة في الدفاع عن النفس ومقاومة المخططات الرامية إلى حصارها والضغط عليها. وعلى الجانب

الآخر، تبلورت مصالح أوروبية مستقلة – خاصة إيطاليا وفرنسا وألمانيا - بعيدا عن النفوذ الأمريكي التقطتها إيران لتطوير علاقاتها بأوروبا. ومثال ذلك ما واجهته إستراتيجية الاحتواء المزدوج من انتقاد أوروبي (وياباني) متزايد، وكان من الأسباب الرئيسية لفشل وعدم فعالية هذه الاستراتيجية. وبذلك استفادت إيران من تضارب المصالح الأمريكية – الأوروبية خاصة على المستوى الاقتصادي لما له من أهمية قصوى.

باختصار، قامت إيران بتحديث اقتصادها ما قبل الرأسمالي عقب الحرب العالمية الثانية على قاعدة رأسمالية من المساعدة التكنولوجية والخبرة الغربية. ومن ثم أصبح الاقتصاد الإيراني والقوات المسلحة تابعين للتكنولوجيا والرأسمالية الغربية. ومع انتصار الثورة الإسلامية ورفض الولايات المتحدة التفاوض معها في الوقت نفسه الذي اعتبرت فيه القيادة الثورية الولايات المتحدة عدوا لها، لم تتمكن إيران من تشغيل صناعاتها التابعة بكفاءة ومن الحصول على قطع الغيار والأسلحة لقواتها المسلحة. وساعد هذا الوضع على اتخاذ إيران خطوات تدريجية لتطبيع علاقاتها مع الغرب. كما أوضح مدى قوة رأس المال العالمي وتبعية دول الجنوب للخبرة التكنولوجية والعلاقات الاقتصادية. فلقد جعلت عولمة نظام العالم الرأسمالي واندماج الدول النامية في النظام العالمي من الصعوبة إن لم يكن من الاستحالة على دولة بمفردها أن تحرر ذاتها واقتصادها وعسكرها من النفوذ العسكري والسياسي والاقتصادي والثقافي لنظام العالم الرأسمالي أو تعلن انسحابها. لقد فرض سقوط القطبية، وبزوغ نظام القطبية الأحادية أو ما عرف بالنظام الدولي الجديد على الدولة التي يقودها الفقهاء على ترك سياسة "لا شرق ولا غرب" والبحث عن التوازم مع الغرب.(٥٣) إلا أن هذا السيناريو المبسط هو ما يراه الغرب أو يريد أن يراه، ولكن بنظرة أكثر عمقا يمكن ملاحظة أن المسلك الإيراني الانتقائي والتدريجي في علاقاته مع دول الغرب، والذي يعمل على أن يتم الانفتاح في إطار له حدوده، وليس من خلال الانصياع الكامل كما يريد الغرب؛ ولذا تستمر حتى الآن إشكالية العلاقة مع الغرب مثارًا للجدل على الساحة الإيرانية.

إنه انفتاح خارجي محسوب وانتقائي بشكل لا يهدد منظومة قيم وأهداف المحافظين حتى الآن، بل لعلهم يستغلون تلك الدرجة المدروسة من الحرية التي يعمل في إطارها المعسكر الإصلاحي بشكل يسمح بتطوير التعاون مع بعض القوى الغربية والآسيوية، بما يخدم مصالح إيران الاقتصادية ويخفف من وطأة مشاكلها الداخلية. فإظهار إيران بمظهر ديموقراطي تسود فيها انتخابات نزيهة وينجح فيها الإصلاحيون أمر حيوي لتحسين صورة إيران الخارجية ودرء اتهامات التطرف والإرهاب عنها، وفتح المزيد من المداخل للساحة الدولية حتى تواجه وتخترق الحصار الأمريكي.

٢- الفقهاء والديناميكية الثقافية:

لعبت المتغيرات الثقافية دورًا مهمًا في تطور الحياة السياسية في إيران القرن العشرين، وتركز

الدراسة فى هذا السياق على الأوجه الدينية والفقهية من الثقافة. حيث اضطلع الفقهاء بوظيفة التجديد الفقهى لمواجهة تحديات العصر المختلفة. واقترن الفكر السياسى الإيرانى فى كثير من مقولاته بالرؤية الإسلامية. فى حين ارتبط البازار بالفقه والفقهاء وكان دوما الفقهاء والبازار من المشاركين الرئيسيين فى كافة الحركات الاجتماعية الرئيسية، فربما قلل التحديث من قوة هذه الجماعات ولكنه لم يستطع استئصال شبكاتها التعبوية والتنظيمية؛ حيث تزايدت أهمية مشاركتهم الثورية وأثبتوا قدرتهم على البقاء والمقاومة.(٥٤) وارتبط هذا التحالف بمنظومة قيم ثقافية "تقليدية" دافع عنها كل منهم بطريقته؛ حيث قام الفقهاء بعملية تجديد للفقه حتى يستطيع مواكبة التطورات ومعالجة المشاكل الطارئة، وأعطى البازار التحالف مزيدًا من القوة الاقتصادية والدعم المجتمعي، وبذلك كان الفقهاء وتحالفاتهم وجدلهم الفقهى بمثابة القاطرة التى قادت إيران خلال مراحلها المختلفة ، بل كان لغياب هذه القاطرة فى لحظة تاريخية ما أثره أيضا على مخرجات تلك المرحلة ومسارها.

ولكى يكتسب الفقهاء أهمية كبرى فى المسار التاريخي لبلادهم كان لابد أن تقترن إسهاماتهم الفكرية بدور على أرض الواقع يعطى لاجتهاداتهم قيمة نظرية وتطبيقية مؤثرة فى حياة مجتمعاتهم. ولذا عند معالجة دور الفقهاء الإيرانيين فى مراحل التطور السياسى المختلفة تم التعرض لثلاث نقاط أساسية: **الأولى**: تعرض لتطور علاقة الفقهاء بالدولة الإيرانية، **والثانية**: تناقش بعض الخطوط الرئيسية لتجديدهم الفقهى، **والأخيرة**: ترتبط بتحليل المناخ العام للمعارضة الإسلامية التى واجهتها الدولة البهلوية فى نهاية عمرها وأفرزت لنا الجمهورية الإسلامية التى حولت من مسار الأمة الإيرانية السياسية وأدخلتها منعطفا جديدا تماما.

أ- تطور علاقة الفقهاء بالدولة:

فى ظل الدولة القاجارية كان لكل من الدولة والفقهاء كيانه المتميز الخاص به، وساد تقسيم للعمل متفق عليه سيطر بمقتضاه الفقهاء على المدارس الدينية التى كانت فى ذلك الوقت الوسيلة الوحيدة للتعليم، كما تولوا إدارة الشئون القانونية للمجتمع المسلم، وتمتعوا بهيكل مالى مستقل من خلال الخمس والزكاة.(٥٥) من العوامل المهمة الأخرى التى ظهرت فى القرن التاسع عشر وقوت من الفقهاء هو تطور مؤسسة المرجعية التى خلقت نوعا من الهيراركية والتنظيم بين فقهاء الشيعة الإيرانيين وجعلتهم أقوى وأكثر استقلالا عن الحكومة.(٥٦) وأرجع الكثيرون تطور المذهب الشيعى بين فقهائه إلى صعود المدرسة الأصولية وانحدار المدرسة الإخبارية؛ مما ساعد على نمو قوة الفقيه؛ بسبب ما يطلبه المدخل الأصولى من ضرورة قيام المؤمن باختيار مرجع يتبعه فى أحكامه، الأمر الذى أعطى للفقيه الشيعى قوة لا يضاهيها قوة الفقيه السنى ومكانته، بل وأعطاهم يدًا قوية على ما تصدره الدولة من قوانين. وتزامن توفر أيديولوجية تنظيمية فى ظل الأصولية، مع ضعف الدولة القاجارية ؛ مما أعطى ظرفًا سياسيًا ملائمًا للتدخل فى السياسة، ولنمو وتماسك استقلالية

المؤسسة الشيعية. وأثناء محاولة الدولة القاجارية بناء قوتها وتماسكها شكلت مع الفقهاء ما أسماه آرجومان "بالوظيفة التوأم للإمامة" أى القيادة السياسية والدينية العليا للجماعة. وساعد على التمييز الوظيفى ما بين الحكام والفقهاء تمتع المؤسسة الشيعية بالاستقلالية المالية واحتكارها للوظيفة القضائية التى احتفظت باستقلاليتها عن سيطرة الدولة.(٥٧) وبذلك تعايش كل من الدولة والفقهاء بشكل منسجم طوال حكم القاجار حتى نهاية القرن التاسع عشر، واختل هذا التحالف فى ١٨٩٢ عندما مست حركة الدخان ونجاح ضغوط القائمين عليها من هيبة الملكية.(٥٨)

بالرغم من عدم إجماع الفقهاء على الوقوف فى مواجهة السلطة الملكية المطلقة إلا أن دورهم فريد فى تعبئة الجماهير المدنية بشكل مضاد للملكية خلال الحركات الثورية عبر القرن الماضى. وساعدهم على ذلك الهيراركية والتنظيم اللذان يتمتعان بهما. ولقد تحدث الفقهاء باسم جميع حركات التغيير فى إيران خلال القرن العشرين - ماعدا حركة مصدق التى لم يكن الحضور الفقهى بنفس القوة- حتى وإن كانت المبادرة للتحرك قد جاءت من غير الفقهاء.(٥٩)

وكان من الأهداف الأولية للثورة الدستورية فى ١٩٠٥-١٩٠٦ ليس تأسيس حكم شعبى بقدر ما هو إنهاء السلطات الاستبدادية للشاه،(٦٠) حيث حرك الفقهاء فى هذه الحركة الرغبة فى تقليص الحكم المطلق للشاه وتقوية الإسلام سياسيًا؛ حتى يتمكن من مواجهة الاختراق الأوروبى بشكل أفضل.(٦١) وقد قام "الفقهاء الدستوريين" بسحب مساندتهم للحركة الدستورية بعد ذلك.(٦٢)

وأمام هذا التردد من جانب الفقهاء اتجهت كثير من التحليلات إلى القول بأن الانتلجستيا الإيرانية التى أرادت خلق ملكية دستورية على النمط الأوروبى ومؤسسة على قوانين علمانية، قد قاموا باستغلال الفقهاء لتحقيق أهداف لم يكونوا لينجزوها وحدهم. وفى المقابل لم تكتمل الصورة واضحة عن الدستورية المرغوبة لدى الفقهاء فى بداية الأمر فقط، وأرادوا الظهور بمظهر المدافع عن الأفكار التقدمية.(٦٣) وبمرور الوقت، وعندما أدرك الكثير من الفقهاء أن تطبيق هذا الدستور ذاته ومرور قوانينه سوف تحد من قوتهم فى مجالات مهمة مثل التعليم والتشريع، انقلبوا ضد الدساتير الغربية مع استمرار قلة منهم مناصرة لها حتى النهاية.(٦٤)

ومهما تباينت التحليلات حول قيمة دور الفقهاء فى حركات الاحتجاج والتمرد خلال مطلع القرن العشرين، فلا شك أنه حتى فى ظل أضعف التقديرات التى قالت إن البازار والمثقفين هم الذين أدخلوا الفقهاء فى السياسة النشطة خلال فترتى حركة التبغ والثورة الدستورية لحاجتهم إلى الشرعية أمام الجماهير، كان لهذا الدور أهمية متفردة لا تعادلها الأدوار التى يقوم بها الفقهاء فى دول إسلامية أخرى كثيرة.(٦٥) فمنذ نهاية القرن التاسع العشر أدركت التيارات الإيرانية المختلفة، سواء ليبرالية أو غيرها، التأثير الكبير الذى يمتلكه الفقهاء على الجماهير فى المدن؛ ولذا بدا واضحًا فعالية هذا التأثير على نجاح حركة التبغ التى شهدت تحالفا بين البازار والليبراليين والراديكاليين مع الفقهاء اعترفت

فيه العناصر غير الدينية بأهمية الدور الفقهى.[٦٦] حتى إن أعضاء الجمعيات السرية المنتشرة فى إيران فى أوائل القرن آمنوا بضرورة تجنيد الفقهاء داخل الحركة الدستورية لخلق تحالف وطنى له مظهر جماهيرى واسع.[٦٧] وكان هذا إيذان"ا بقيام هذه العناصر فى فترات لاحقة بتغليب عدائهم للسياسات الحكومية على توجههم المضاد للفقهاء، فكثيرا ما أخفوا آراءهم وشجعوا قيادة الفقهاء لهذه الحركة.[٦٨]

ثم جاء انقلاب رضا خان وتميز بعلمانيته؛ حيث لم يشارك فيه الفقهاء عكس الحركات التى سبقت الحرب العالمية الأولى حتى تلك التمردات الإقليمية مثل تمرد خيابانى فى أذربيجان وحركة جنجلى فى جيلان كان بها قوى دينية. فعند تكوين دولة الأسرة البهلوية لم يظهر دور للفقهاء على الإطلاق، إلا فيما بعد عند معارضة اقتراح رضا خان بتكوين الجمهورية؛ خوفًا من محاكاة سلوك أتاتورك.[٦٩]

بعد توليه الحكم، بدأ الشاه رضا حملته ضد الإسلام برسم الفقهاء كرموز لإيران القديمة العاجزة في حين قام بتقديم نفسه كمنقذ الأمة العظيم. وإدراكًا منه لقوة الفقهاء وما تمثله من تهديد لحكمه حاول تخليص إيران من نفوذ الإسلام؛ حتى يمكن لسلطته كزعيم لدولة حديثة تحميها آلية عسكرية، وليس كمدافع عن العقيدة. وخلال عملية تخطيه للإسلام قام بالربط بين إيران الحديثة وصورة مجد فارس القديمة.[٧٠] وهو ما جعل الإسلام يظهر بصورة لا تتعارض مع العصرية والحداثة فقط، ولكن أيضًا مع الجذور الفارسية القديمة.

لقد حاولت الأسرة البهلوية الأب وابنه تقليص قوة الفقهاء، فتغير كثيرا التوازن الذى كان سائدًا خلال القاجار ما بين الدولة والفقهاء لصالح الأولى.[٧١] لقد قاد الشاه رضا حربه ضد الفقهاء على عدة جبهات شملت القانون والتعليم والأراضى والمناسبات الدينية والمرأة. فبدأ بإصلاح قضائى وفى١٩٢٧ شرع قانونا مدنيا جديدا جعل من القانون النابوليوني قانونًا صالحًا مع القرآن، وهو ما قلل من دور الشريعة فى الجرائم الجنائية والمدنية وحدد قضاء الفقهاء فى مجال الشئون الشخصية - مثل الزواج والطلاق والوصية. وأصبح من شروط القضاء الحصول على درجة القانون من جامعة طهران وبذلك ألغيت معظم محاكم الفقهاء وانسحبوا إلى المدارس الدينية. كما لم يكن هناك مجال للتعليم الدينى فى دولة رضا البهلوى فأغلقت بأوامره المدارس الإسلامية والمسيحية التبشيرية والخاصة بالأقليات الدينية. ولم يبق فى أواخر عهده إلا نوع واحد من التعليم الابتدائي والثانوي ، وهو تعليم علمانى تابع للدولة يتم التركيز فيه على الأمجاد الفارسية القديمة وكيفية الولاء للدولة البهلوية. كما ذهب أيضًا وراء ثروة الفقهاء، وبجرة قلم ضمت الدولة أضرحة مشهد وقم وغيرها من الأضرحة الصغيرة تحت سلطتها بما تجلبه من دخل ضخم من عوائد وقف الأراضي والعقارات.[٧٢] وانتزع إدارة الأوقاف من الفقهاء.[٧٣] ولم يكتف بضرب مكانة الفقهاء المالية وهيكلهم الإداري، بل

تمادى وقام بما لم يقم به غيره؛ حيث جعل على كل فقيه معترف به قضاء خدمة عامين فى جيشه. كما احتك واشتبك مع الفقهاء فى مسألة حجاب المرأة.(٧٤)

ثم خففت القيود على السياسات الدينية والفقهاء فى ظل مناخ الحرية السياسية النسبية الذى تلا الإطاحة بالشاة رضا فى ١٩٤١. مما مهد لظهور دور قوى نسبيًا لبعض العناصر من الفقهاء والبازار خلف الحركات القومية وتأميم النفط الإيرانى لمصدق، فكان آيات الله كاشانى أبرز الوجوه المناصرة لمصدق فى ذلك الوقت، ولكن لم يدم هذا الموقف؛ حيث انفصلا عن بعضهما البعض لأسباب تتعلق بالقوة والسلطة.(٧٥) كما ظهرت المعارضة الدينية على السطح فى الأربعينيات والخمسينيات: مثال ذلك بزوغ جماعة "فدائى الإسلام" التى عمدت إلى تحدى سياسات الشاه العلمانية.(٧٦)

أدرك الشاه حاجته لتعاون أكبر مع الفقهاء لتدعيم نظامه الضعيف والأكثر حساسية أمام الطبقات الدينية والتقليدية فى مجتمعه. وساعده على تحقيق ذلك انقسام القيادة الدينية حول التدخل المباشر فى السياسة. فلقد حظت حركة مصدق داخل وخارج البرلمان بمساندة من أقلية من الفقهاء، فى حين انضوى الأغلبية تحت لواء محمد موسوى بهبهانى Bihbihani ومحمد حسين بورجيرى Burujirdi الذين اتخذوا موقفًا مضادًا للحركية السياسية. فلقد التزم هذان الزعيمان الدينيان بالسكون السياسى بينما يقوم الشاه بتدمير "فدائى إسلام" وهو التنظيم الإسلامي الحركي الذي وجه انتقادات إلى كل الزعامات الدينية والشيوعيين، وفى المقابل اتخذ الشاه بعض الخطوات لتعضيد الصورة الإسلامية مثل تقديم تمويل إضافى إلى المدارس الدينية والمساجد. وتحولت قم فى ظل آية الله بورجيرى إلى مركز الشيعية وتضاعفت أعداد الطلاب حتى صارت لها مكانة تحسب لها الدولة الإيرانية ألف حساب.(٧٧) إن ما حدث بعد عام ١٩٤١ هو إعادة بناء لقوة الفقهاء التنظيمية؛ حيث أعيد تنظيم المؤسسة الدينية المركزية في قم في الخمسينيات على يد آية الله بورجيرى، وأصبح الفقهاء بعد ذلك خاصة بعد ١٩٦٣ أكثر تنظيمًا وأوثق اتصالاً فيما بينهم.(٧٨) كانت إذن بداية صعود التعليم الدينى فى فترة التوافق بين الشاه وكبار آيات الله خلال الخمسينيات. فبالرغم من اتخاذ النخبة الفقهية قرارها بعدم المشاركة فى العملية السياسية إلا أنها استطاعت تدعيم دورها الثقافى الذى فى النهاية يعد الدور الأولى وربما الرئيسى للانطلاق بنجاح فى الساحة السياسية مثلما حدث بعد ذلك. كما أحكم الفقهاء سيطرتهم على عدة أدوات تنظيمية لها فعالية ملحوظة فى المجتمع الإيرانى تتمثل أساسًا فى المسجد والمدرسة الدينية والمناسبات الدينية.(٧٩)

بعد فترة انسحاب نسبى من العمل السياسي النشط التى تلت الثورة الدستورية وقيام رضا شاه بتأسيس دولة حديثة مركزية ذات أساس عسكري، بدأ تاريخ المعارضة الحديثة للفقهاء بقوة لما بعد ١٩٥٣. ففى فترة إعادة التكوين السياسى تلك بدأ الفقهاء فى احتلال القيادة الأيديولوجية ضد الأسرة

البهلوية.[٨٠] وكانت بداية قيام الفقهاء بشن هجوم ضد البهائية في ١٩٥٥، والتي مثلت منعطفًا في علاقات الفقهاء بالدولة واتسمت بالتعقيد أكثر. وانكسر الحلف التكتيكي ما بين الشاه والفقهاء في ١٩٥٩ على صخرة مسألتين أساسيتين: الأولى - تحرير المرأة، والثانية - الإصلاح الزراعي، حتى إن الفتوى الوحيدة من آيات الله بورجيري ضد سياسة النظام جاءت بخصوص مشروع قانون للإصلاح الزراعي.[٨١] فحتى ١٩٥٩ بالرغم من أن الفقهاء فقدوا السيطرة على النظم القانونية والتعليمية وظلوا جماعة مؤثرة وغنية تعاملها الدولة باحترام ولا تمانع هي الأخرى في مساندة الدولة. إلا أن الصراع المفتوح بين الشاه محمد رضا والفقهاء بدأ في يناير ١٩٥٩ عندما كانت أول إشاراته الاقتراحات الجديدة لتحرير المرأة التي انتقدها الكثير من الفقهاء بشدة. ولكن كان الصراع المباشر ممثلا في مشروع قدمته الحكومة للإصلاح الزراعي للمجلس في ديسمبر من نفس العام، وسرعان ما وجه له بروجيري الاتهام بأنه مخالف للشريعة.[٨٢] وحتى على مستوى القضايا والإجراءات التي تضر بمصالحهم مباشرة مثل برامج الإصلاح الزراعي في إطار ما سمي بالثورة البيضاء تباينت المواقف الفعلية للفقهاء ما بين من تحركوا بالفعل في مواجهة الشاه ومن آثروا البقاء ساكنين. واستغل الشاه هذا الانقسام لتحديد من يملك من الفقهاء الحق الشرعي في ممارسة السلطة وخصه لمن لم يعارضه في "قم".[٨٣]

بعد وفاة آية الله بورجيري في ١٩٦١ لم يظهر فقيه واحد قادر على خلافته كأكبر زعيم للشيعة. وتعددت مراجع التقليد الذين يتبعهم الشعب على نفس الدرجة من المكانة.[٨٤] وبذلك يمكن الحديث عن بداية ظهور نوع من القيادة الجماعية قبل إعادة الإمام الخميني في أواخر السبعينيات لمفهوم القيادة الفردية من جديد بنجاح الثورة.

اتجه النظام باستمرار إلى محاولة الانتقاص من نفوذ الفقهاء في مرحلة ما بعد ١٩٦٣، فواصل الشاه سياسة أبيه في محاولة السيطرة على الحوزات من خلال إدارة الهبات التي تمولهم.[٨٥] وهكذا أعيد الهجوم بشكل مفتوح على الفقهاء في هذه المرحلة، إلا أن الفقهاء في دفاعهم اكتسبوا مزيدًا من القوة الجديدة في مواجهتهم الممارسات غير المقبولة لسلطة الشاه.[٨٦]

بخلاف الحركة الدستورية في أوائل القرن الماضي والصعود القومي في منتصفه، ظهرت المؤسسة الفقهية كمؤسسة مسيسة في بداية الستينيات تتسم بالراديكالية وموحدة نسبيًا تحت قيادة خميني الذي بالرغم من أنه أقل آيات الله والمرجعية مرتبة في ذلك الوقت، ولكنه اشتهر بمساندته لدخول الفقهاء مجال السياسة.[٨٧] وكانت أولى خطوات تسييس هذه المؤسسة موقفها من مشروع قانون الانتخابات المقدم من الحكومة في ١٩٦٢؛[٨٨] أما الثانية فتمثلت في معارضة برنامج الشاه للإصلاح الزراعي.[٨٩]

بدأت مرحلة جديدة من علاقة الفقهاء بالدولة منذ ١٩٧٤ حيث شهدت إيران الإسراع في عمليات التغريب في ظل تنامي الدخل النفطي. ورأى آيات الله شريعتمداري ممثل الفقهاء المتفقين ضمنيًا (concordataire) أن الدولة لا تلتزم بتعهداتها بالسماح للمجتمع بالابتعاد يومًا بعد يوم عن الأخلاقيات الإسلامية. وفي ١٩٧٧ قامت حكومة أموزجار بمنع الأموال عن المؤسسات الدينية. وتم قطع الاتفاقية واحتل الفقهاء الحركيون المكانة المهمة. في حين لا يجب إغفال تأثير أفكار "شريعتي" على الشباب، وكذلك تأثير حركة التحرير لبازرجان.(٩٠)

ب- التجديد الفقهي والفكري:

إن الفقهاء والتجديد الفقهي هم القوة المحركة للتطور السياسي الإيراني عبر القرن، إنهم الجماعة التي قامت بمسئولية استيعاب وتجميع وصهر العوامل السياسية والاقتصادية والاجتماعية؛ لصبها في فكر جديد تزايدت قوته بتبني مؤسسة تنظيمية شبه موحدة لمقولاته وتحت زعامة كاريزما ذات رؤية متميزة. ولعل من أهم الأدوار التي لعبها الفقهاء على الإطلاق القيام بمهمة التجديد الفقهي.

تعطي الشيعة أهمية أكبر للفقه عن السنة، حيث قل إنتاج الفقهاء السنة منذ القرن التاسع واتجه التفكير لأن يكون قانونيًا، وانحصر التعليق على المسائل الموجودة بالفعل، ولكن لم يضف أو يلغ آراء شرعية موجودة بالفعل. في حين وسع الشيعة من قدرة البشر على إعمال العقل وقاموا بتعديل وإعادة ترتيب وإعادة تفسير اتجاهات في الإسلام.(٩١) فمبدأ أن باب الجهاد دائما مفتوح حاضر بوضوح في الذاكرة الشيعية، وللمجتهدين اقترابات حرة وقومية من مصدر التشريع الإسلامي ليتكيف مع متطلبات المرحلة. فالإيمان بإمكانية وجود تفسيرات شرعية متباينة يقوى من مبدأ التعددية الأيديولوجية. وفي الوقت نفسه تكتسب هذه الاجتهادات الفقهية مكانة كبرى على أرض الواقع، من خلال ضرورة أن يكون لكل مؤمن مقلد بمثابة مرجع للتقليد يحتذى بآرائه في حياته، وهو الأمر الذي قوى الصلة ما بين الشيعة عامة ومجتهديهم، ولكن كثيرًا ما تتحول الاختلافات الأيديولوجية إلى خلافات سياسية، ولأوضح مثال لها المواقف الأيديولوجية التباينة بين "خميني" و"شريعتمداري" التي كان لها انعكاسات واضحة على الخلاف السياسي بينهما. وفي الوقت نفسه تقوى طريقة اختيار مرجع التقليد من العلاقة بين الفقهاء وتابعيهم فتقبل مرجعية الفقيه يتم بالتدريج ومن خلال إجماع اختياري؛ ولذا أحيانا ما يظهر التنافس على هذا المركز،(٩٢) ولكن طرق حسمه أبعد ما تكون عن القوة، بل تحتاج لنصرة أعضاء الجماعة الفقهية أنفسهم وعامة المقلدين طواعية وبالتدريج.

لقد أخرج الاجتهاد الشيعي المستمر الفقه الشيعي من المأزق الذي يتعرض له فقه المذاهب الأخرى، حيث يرى البعض أن الفقه الشيعي ما هو إلا "فقه مفتوح". واتفق علماء الشيعة على أنه طالما ظل باب الاجتهاد مفتوحًا فإن العمل بفتوى المرجع الحي أفضل من العمل بفتوى المرجع

الميت؛ لأن الزمان يتغير والمستحدثات تظهر، بل لقد ذهب الإمام الخميني إلى أبعد من ذلك عندما أكد أن "من يقلد فقيها توفى دون أن يرجع إلى فقيه حي فإنه يكون مثل الشخص الذى لا فقيه له" وهو الأمر الذى يضمن تجدد الفقه الشيعي ومواكبته للعصر (ولكنه عاد وأشار إلى ضرورة التمسك بالفقه التقليدى باعتباره فقه الأئمة عقب الثورة ربما خوفا من أن يفقد نفوذه). إلا أن الخطير فى الأمر أن الفقهاء يعولون كثيرًا على العقل خاصة فى تعاملهم مع بعضهم مما يؤدى إلى وقوع كثير من الخلافات بين بعضهم البعض، ووقوع العديد منهم فى أخطاء كما يعترف الفقهاء أنفسهم. بالإضافة إلى أن تعويل فقهاء الشيعة كثيرا على العقل فى استنباط الأحكام الفقهية قد أوجد ما يسمى بالفقه السياسى الذى طغى بشكل عام على الفقه التقليدى. وكان لغلبة الاتجاه الأصولى على اتجاه الإخباريين أكبر الأثر فى تعضيد التجديد الشيعي، إنه الاتجاه الذى يرى أنه يمكن للمجتهد أن يمارس مبدأ الاجتهاد وليس مقيدًا بفكرة تقليد أحكام الأئمة كما يؤكد الإخباريون الذين يعتقدون أنه فى ظل غيبة الإمام لا يمكن للفقيه أن يمارس الاجتهاد. لقد دعا الخط الأصولى إلى توسيع الممارسة إلى حد إقامة دولة إسلامية دون انتظار لعودة الإمام الغائب، وبتطوير هذا التوجه تم الوصول إلى ولاية الفقيه اعتمادًا على أن غيبة الإمام سبب رئيسى فى نقل جميع صلاحياته إلى الفقهاء المعاصرين. إنها الرؤية التى ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالاتجاه الحركى داخل المؤسسة الدينية، ولا تقبل الخضوع إلا لسلطة الشرع وبضرورة الكفاح ضد الحكام الذين لا يقبلون تطبيق المنهج الإسلامى. وانطلاقًا من ذلك وافق الفقهاء خلال الحركة الدستورية على عملية إصلاح سياسى ذات جذور أجنبية بعد أن كانت النظرة لأى حكم زمنى تعنى اغتصاب لسلطة الإمام المعصوم؛ وهو ما يعنى استحالة قيام حكومة شرعية. ولكنه منذ بدايات القرن الماضى بدأ الحديث أنه في ظل غيبة الإمام كل ما يمكن عمله هو التقليل من درجة عدم الشرعية من خلال إيجاد سلطة ملكية مقيدة بالدستور وبانتخاب مجلس نيابى. ولقد ظل الصراع قائما على المستوى الفكرى ما بين مؤيد لحكم الشاه في حالة غياب الإمام وبين معلن لعدم شرعية أى نظام علمانى، ومع ضعف الدولة النسبى فى الفترة الأخيرة زادت قوة ونفوذ مجتهدى التيار الثانى.(٩٣)

يرى الكثير من المحللين أن الإسلام الشيعي يقدم نظرة أيديولوجية للتاريخ تعطى شرعية للحركة المعارضة، حيث يمتلك رمزية المعارضة والاحتجاج.(٩٤) إنها مقولة لها مصداقيتها، ولكنها تغفل أيضًا أن هناك فى المقابل نظريات شيعية تنادى بالسكون لانتظار الإمام. وفى ظل غيبة الإمام يمكن القول: إن النظرية الشيعية السياسية إنما تقدم خليطا فريدا ما بين إنكار شرعية سلطة أية دولة مع صبر ساكن وغياب عن العمل.(٩٥) وأن أهم ما أنجزه الإمام الخمينى، هو إحياء الرؤية الثورية الكامنة فى الإسلام الشيعى، وكانت تحتاج لفقيه قوى يخرجها من جديد للعالم، ويعطيها قوة الالتحام مع الواقع والإيمان بقدرة تغييره. ومن هنا يبرز أن الفقه إنما يكتسب فعاليته من قدرته على التجديد

وقيام علمائه بربطه باحتياجات مجتمعات المسلمين، وإعطائها المخرج الشرعى فى تلك اللحظة الزمانية والمكانية.

ولقد شهد الخطاب الإسلامى المعاصر فى إيران مفردات معاصرة مثل الدولة القومية، البرلمان، الدستور، الحرب لحماية الحدود القومية. وفى إيران ما بعد الثورة ظهر منطق الدولة لتبرير زيادة تدخل الحكومة البيروقراطية. حتى فى داخل الحكومة الفقهية تستمر التفسيرات الإسلامية فى التغير حاليًا فى اتجاه مزيد من الاعتدال[٩٦] (وربما تظهر صيغة جديدة لربط الدين بالسياسة).

كان الدستور والقوانين الناشئة عن الحركة الدستورية أكثر معاصرة وعلمانية، من تلك المنبثقة عن الثورة الإسلامية التى جاءت فى سياق إيران أكثر حداثة وعلمانية. ويمكن شرح هذه الإشكالية من خلال الاختلاف بين العدو الرئيسى فى كلا الحالتين. فبالرغم من كون الأجانب هم الهدف المراد مواجهته فى المرتين، إلا أنه خلال الثورة الدستورية ونظرًا لصداقة بعض العناصر الثورية لإنجلترا ولبعض القوى الغربية غير المتدخلة فى الشئون الإيرانية، فلقد احتلت الأسرة المالكة الرافضة للتحديث ولتقوية الذات مكانة العدو الرئيسى، وألقى عليها لوم التخلف الإيرانى والتبعية للروس. وجاء انتصار اليابان على روسيا ليؤكد مقولة: إن الدستور الغربى هو سر قوة الدول الآسيوية (حيث غلبت الدولة الآسيوية الدستورية الوحيدة الدولة الأوروبية الرئيسية غير الدستورية). فى ثورة ١٩٧٩ كان العدو الرئيسى أيضا أسرة ملكية، ولكن اختلفت صورة الشاه باتجاهه التغريبي المناهض للفقهاء والتقاليد الإسلامية بالإضافة إلى التبعية الكاملة للحكومات الغربية.[٩٧] إذا جاءت الثورة الإسلامية بعد نصف قرن من محاولة التشبه بالغرب والعمل بقوانينه بدون القدرة على إنجاح النموذج المستقى من الغرب أو حل مشاكل إيران الداخلية المتفاقمة؛ فتركز التغيير المنشود فى العودة إلى الإسلام وشريعته.

بل إن مجرد تقديم رؤية إسلامية –حتى فى إطار الخصوصية الشيعية- أمر له دلالته المهمة، ويُكسب الفقهاء مزيدًا من القوة فى الساحة الواقعية للحركات الثورية. والدليل على ذلك الفارق فى النتيجة ما بين الحركة الدستورية فى مطلع القرن العشرين، والثورة فى ربعه الأخير. فليس صحيحا أن الفقهاء المناصرين للثورة الدستورية قد قدموا الرؤية الليبرالية الأوروبية السياسية على الفقه الشيعى، وإنما الأدق القول بأنه فى ظل غياب مشروع سياسى إيجابى واضح يخص الفقهاء خاصة والتقاليد الشيعية نجح ذوو التوجه الغربى "المستغربين" فى تقديم النموذج البلجيكى.[٩٨]

تتميز المؤسسة الفقهية بتنوع وتعدد الآراء داخلها، فالجدل بين مواقف فكرية متمايزة، هو السمة السائدة بين الفقهاء، والتى اتضحت خلال جميع حركات التغيير الإيرانية فى القرن المنصرم.

لقد صنفت كثير من الأدبيات الغربية الفقهاء الذين انضموا إلى البازار والحركة الشعبية خلال الثورة الدستورية على أساس أنهم يمثلون الجناح اليسارى من الفقهاء، فى حين أن من دافع عن

الملكية هم المنتمون إلى الجناح المحافظ؛ لأن الجدل ظهر واضحا بين الطرفين في المحاضرات والكتابات المعاصرة لهذه الثورة ما بين نظرة إسلامية "ثورية" تدافع عن الديموقراطية ومضادة للاستبداد والاستعمار، وأخرى تدافع عن سلطة القاجار الملكية وارتباط المشروعية بالشريعة الإسلامية.(٩٩)

وبسبب دور الفقهاء في الثورة الدستورية، سادت النظرة إلى إجراءات الإصلاح الليبرالي باعتبارها عودة لحكم أكثر إسلامية. ولكن في مرحلة كتابة الدستور ظهرت الرؤى المختلفة على السطح سريعًا. حيث توقع غالبية الفقهاء عودة الشريعة الإسلامية بكاملها.(١٠٠) فلقد سيطرت مفاهيم العدالة والشريعة على فكرهم أكثر من مفهوم الدستورية، وأشاروا للمجلس باعتباره بيت العدالة؛ ولذا بمجرد اجتماع المجلس لكتابة الدستور ظهرت الانقسامات جلية وبسرعة، حيث احتج الكثير من رجال الفقه على فكرة دستور من صنع الإنسان مؤسس على نماذج أوروبية وليس الشريعة باعتباره القانون الأساسي للمجتمع. ولعل إصرار آيات الله نوري على المادة الثانية الشهيرة من ملحق القانون الأساسي (في أكتوبر)١٩٠٦ دليلا على ذلك، حيث نجح في إعطاء لجنة من خمسة فقهاء الحق في الفيتو على القوانين التي يصدرها المجلس، في حالة ما إذا كان التشريع مخالفا للشريعة الإسلامية. وبذلك تمتع المجتهدون بسلطة أعلى من النواب الممثلين للشعب،(١٠١) وكانت بمثابة الحل الوسط بين التيارات المختلفة. وبالرغم من استمرار هذه المادة مثلها مثل الدستور ذاته مجرد وهم في ظل تخطي الشاه المستمر للحدود التي فرضتها على سلطته. إلا أنها رمز لرغبة الشعب في إيجاد حكومة مسئولة تسترشد بالمبادئ الإسلامية.(١٠٢) وهو الأمر الذي له دلالته حتى لو ظلت هذه المادة نظريًا بدون تطبيق حتى قيام الثورة الإسلامية. وأعلن نوري أن الشريعة صالحة لأن تواكب القرن العشرين، وبالتالي ليست هناك الحاجة إلى استيراد عادات وممارسات من عالم غير المؤمنين، وامتد هجومه ليشمل حرية الصحافة التي يراها منافية للشريعة (موقف مماثل لخامنئي بخصوص حرية الصحافة في بداية القرن الواحد والعشرين) وللفقرة الثامنة من ملحق القانون الأساسي التي تنص على الحقوق المتساوية لمواطني إيران أمام القانون لكونها تتجاهل الفروق الطبيعية بين المريض والسليم والرجل وزوجته والمتعلم والجاهل والمسلم وغير المؤمن. ولقد نجح نوري في تعبئة كثير من القطاعات الدينية ضد الدستور وكسب صمت العديد من مؤيدي هذا الدستور.(١٠٣) ولم يكتف نوري بالتمثيل الجيد للفقهاء داخل المجلس ذاته، بل فتح جبهة أوسع بالهجوم على مبدأ الحكومة البرلمانية ذاتها(١٠٤) وسرعان ما سحب آية الله نوري دعمه لفكرة الدستورية رافضا مبدأ أن يقوم أحد بالتشريع وتوصل إلى نتيجة مفادها "أن الدستورية ضد الدين الإسلامي. وأنه من غير الممكن جعل هذه الدولة الإسلامية تحت نظام دستوري إلا بإلغاء الإسلام". وأنتج هذا جدلاً ثريا ما بين فقهاء الشيعة أخرج كتابات من أقوى ما كتب دفاعًا عن الدستورية من أهمها على الإطلاق كتابات الشيخ محمد حسين نائيني Naini حيث رأى أنه في ظل غيبة الإمام؛ فإن التطبيق الكامل للشريعة مستحيل.

ويجب أن يولى الاهتمام لتطوير الوسائل التى تحد وتقيد من قوة السلطة الزمنية أو الحكم العلمانى، ومن ثم حماية المجتمع من استبداد وقهر الحكم المطلق. ومع ذلك استمر انقسام الفقهاء وظلت المسألة بدون حسم.[(١٠٥)] إذا ظهر الصراع بين المشروطية أى الدستورية والمشروعية أى الحكم وفق الشريعة بعد تكوين البرلمان وتحرير الدستور، وهو الصراع الذى سيظل ملازمًا للحركة الثورية للنهاية،[(١٠٦)] بل لنهاية القرن وبعد قيام الثورة الإسلامية ذاتها.

ساد مناخ عام من الإحباط عقب ما أسفرت عنه التجربة الدستورية فى مطلع القرن طال أيضا الزعامات الدينية الذى أظهرت عدم اكتراثها بعالم السياسة عقب ١٩١١. وباستثناءات قليلة انسحب الفقهاء من الساحة السياسية فى عهد مراجع هايرى Hairi (١٩٣٦)، إصفاهانى (١٩٤٥) و بورجيرى (١٩٦١). وليس قبل بداية الستينيات أن بدأ الإمام الخمينى فى خلق حركة سياسية تقليدية متمايزة عن وفى مواجهة الأحزاب السياسية الاشتراكية والقومية.[(١٠٧)]

خلال حركة مصدق تبنى رجلان فى قمة سلم الهيراركية الفقهية موقفين متباينين: الأول آيات الله بورجيرى الذى تبنى السلوك الشيعى التقليدى تجاه السلطة العلمانية. وأقام اتفاقا ضمنيا مع الشاه محمد رضا بمقتضاه يتعايش سلميًا المجال العلمانى للشاه مع المجال الدينى لآيات الله. وفى فترة التوافق والاستقرار بين آيات الله والعرش أبعد بورجيرى نفسه والشيعة عن شئون الدولة، وقدم من حين لآخر الشاه ولاءه للفقهاء بزيارات متعددة لقم. وبتصاعد المشاعر القومية مع ظهور مصدق ألزم آيات الله بورجيرى نفسه الصمت، وكذلك معظم الفقهاء الملتزمين بمنهج التقليد. وجاء الاختلاف من موقف آيات الله كاشانى الذى عرف عنه معارضة النفوذ البريطانى فى الشرق الأوسط، وتبنيه لقضايا شعبية تقلق العرش. وقدم مساندته لحركة مصدق، فكفقيه له سمعته فى الدوائر الدينية يستطيع التأثير فى الفقهاء داخل البرلمان لإعطاء أصواتهم لمصدق، وخارج البرلمان يمتلك القدرة والسلطة لزيادة دعم الجماعات "التقليدية" المكونة من البازار والجماهير للقوميين. اتفق كل من التحالف القومى الممثل من قبل الجبهة الوطنية وكاشانى وأتباعه على معاداة النفوذ البريطانى فى إيران ورمزه شركة النفط الإنجليزية- الإيرانية؛ وفيما عدا ذلك اختلف الطرفان في الرؤى؛ لأن مصدق يتبنى رؤية العلمانى الذى يؤمن بالقوانين التى من صنع الإنسان، والآخر رجل فقه يتبنى القوانين الإلهية فانقسموا حول تساؤل رئيسى: ما هى مكونات السلطة والشرعية فى النظام السياسى الإيرانى؟[(١٠٨)] فكاشانى يدعو إلى إعادة الشريعة الإسلامية كمحور للحكومة الإسلامية فى حين يرى مصدق محورية القانون الذى يصنعه نواب منتخبون فى ظل الدستور. لقد اكتشف الفقهاء الذين دخلوا الجبهة الوطنية بسبب دفاع مصدق عن إيران الشيعة ضد الأجانب غير المسلمين أن دفاع مصدق كعلمانى عن الإسلام الشيعى كان باعتباره مكونًا من مكونات الهوية القومية الإيرانية ليس أكثر.[(١٠٩)] وظلت التباينات كامنة وراء الهدف الواحد، وكل منهم يقوم بدوره: الجبهة الوطنية فى البرلمان وكاشانى فى المساجد.[(١١٠)] ولكن مازالت المساندة الفقهية لحركة مصدق لضعف من

البرلمان وكاشانى فى المساجد.(١١٠) ولكن مازالت المساندة الفقهية لحركة مصدق أضعف من التى حظيت بها كثير من الحركات الثورية الرئيسية فى القرن العشرين، ربما لوجود تيار مهادن قوى تحت زعامة أكبر مرجع تقليد مما حجم من ساحة المناورة أمام التيار المعارض للنظام من الفقهاء.

وبدأت إيران تشهد ظهور فكر سياسي ذي توجهات ورؤى إسلامية لعب دورًا مهمًا لا يمكن إغفاله فى رسم معالم الساحة السياسية الإيرانية فى النصف الثانى من القرن العشرين. فمنذ الخمسينيات وكرد فعل لظهور الخطابات الليبرالية والقومية والماركسية وتنامى النفوذ الغربى عقب ١٩٥٣ بدأت المحاولات لتضمين الاتجاه الإسلامى مفاهيم اشتراكية وسياسية حديثة، ومهد موت آيات الله بورجيرى الطريق أمام هذه الجهود؛ فبزغ رجال فقه ومفكرون سياسيون شيعة وإصلاحيون، من أمثال مرتضى متطهرى ومحمد بهشتى ومحمود تلقانى قاموا بتقديم مقولاتهم الإصلاحية لتتواءم مع الظروف الإيرانية المتغيرة.(١١١) وهم الذين ترى الكثير من الكتابات الغربية أنهم يمثلون الشيعة المعاصرة Shi`it modernism ولكونهم من خلفية غير فقهية، فلم يكن لهم نفس التأثير داخل الجماهيرَ المتدينة الذى لكبار الفقهاء. بل إن أعضاء المؤسسة الفقهية كثيرًا ما ارتابوا في "مفكرى الشيعة المعاصرين" وبالمثل كثيرا ما ظهرت آراء مضادة للفقهاء عند من يمثلون التيار المعاصر في الكتابات الغربية. وليس قبل ١٩٦١ أن أسس بازرجان وتلقانى حركة تحرير ايران التى قدمت حزبا ذا أيديولوجية وبرنامج قائم على الإسلام. ولقد اتخذت هذه الحركة موقع المعارض للنظم الحاكمة فى ايران خلال معظم تاريخها.(١١٢)

ولعب هؤلاء "الإسلاميون المعاصرون" أصحاب الفكر السياسى المعاصر دورا سياسيا نشطا. فليبرالية الستينيات لم تكن لتسمح للقومين بالعمل، ومن ثم عمل كل من بازرجان وتلقانى من خلال حركة تحرير ايران.(١١٣) وكان مهدى بازرجان من أوائل الذين استفادوا من الحضارة الغربية مع الحفاظ على الهوية الإسلامية، والذى أكد على الرؤية التى تجمع بين الدين والعلم (وهى قريبة الشبه برؤية الرئيس خاتمى فى ١٩٩٨ الذى أكد أن النموذج الأمريكى الذى يعتمد على المزج بين الدين وحرية الإنسان نجم عنه حضارة كبرى)، وأشار بازرجان إلى أن المواطن الإيرانى لم يعد يولد ليعى سوى المذهب الشيعى وأحكامه والنظرة الإسلامية للعالم بأسره كما يحدث فى بدايات القرن، بل أصبح يتعرض لأيديولوجيات ومفاهيم وفلسفات متنوعة؛ مما يحتم علينا إعادة النظر فى التزامنا بالمبادئ الإسلامية ليصبح أكثر مرونة.(١١٤) تقدم حركة تحرير ايران أكثر من أى جماعة أخرى النموذج لإحلال العلمانية وصعود الدين فى السياسة الإيرانية عندما تتم قراءة برامج الحزب فى ١٩٦١ وفى ١٩٨٠. لقد لعب زعماء هذه الحركة دورًا قياديًا فى إعادة تقديم الدين فى الحياة السياسية الإيرانية. فقبل ١٩٥٣ تركزت أنشطتهم فى النواحى الاجتماعية والدينية فى محاولة لطرح أنفسهم للشباب الإيرانى كبديل للماركسية، وفيما بين ١٩٥٣ و١٩٦٣ قدموا سياسيًا الزعامة

الراديكالية للحركة القومية، ودينيا استمرت أعمالهم "كمعاصرين modernists". ثم توقفت جميع الأنشطة المعارضة المفتوحة بعد الثورة البيضاء، وشهدت الأعوام ما بين ١٩٦٣ ـ١٩٧٨ صعودا تدريجيًا لأيديولوجية مؤسسة على الإسلام.(١١٥)

ومن ثم تأثرت المعارضة الإيرانية للشاه بالأفكار الغربية الليبرالية والاشتراكية قبل الستينيات، بل رأى البعض أن للإسلام تأثيرا سلبيا على الحياة الإيرانية. وبعد ١٩٦٠ انقسمت الانتلجستيا الإيرانية إلى معسكرين: **أحدهما:** انتقد الشاه من منطلق ليبرالي ولكنه لم يناصر التوجه الثقافي الغربي العداء، وعلى الجانب الآخر وجد مفكرون لم يتقبلوا الجانب التجاري والنفعي التي ساعدت ثروة النفط على نشرها وسط الطبقة الوسطى الإيرانية، وذلك بالرغم من استيعابهم للأفكار الليبرالية والاشتراكية من الغرب. ومن أبرز أمثلة هذا جلال الأحمد الذى أعاد توطين الإسلام في الهوية الإيرانية ودافع عن هجوم نوري على الدستورية باعتباره صراعًا للهوية ضد الإمبريالية الغربية. وقد قام بذلك بتهيئة المناخ لتأثير مفكرين الشيعة من أمثال تلقاني وبازرجان وخاصة شريعتي على الطبقات المتعلمة والشباب عامة. وفي المقابل على المستوى الجماهيري، أمكن ملاحظة النمو السريع للأنشطة الدينية التقليدية خلال السبعينيات.(١١٦)

إذا بدأت تتجمع مع الستينيات خطوط التطور الفقهي، فبعد وفاة آية الله بورجيري اتجهت المناقشات مرة أخرى إلى تفعيل دور المؤسسة الدينية في عالم السياسة، وتركزت الدعاوى على تشجيع المؤسسة الدينية على المشاركة في السياسة مرة أخرى.(١١٧) وتعتبر أحداث ١٩٦٣ نقطة الانطلاق لحركة التجديد والتطوير التى أفرزت الجمهورية الإسلامية. وبدأت عملية تنظيم داخلية، واتخذت حركة الإصلاح اتجاهًا جيدًا فيما بين ١٩٦٧ و ١٩٧٣ خاصة في ظل انتشار أفكار على شريعتي، فالتشيع لديه هي ديانة المعارضة، كما عمل على تعميم الالتزام بضرورة إسقاط حكومة فاسدة. وفي الوقت نفسه بدأت الجماعات المسلحة نشاطها مثل مجاهدي خلق؛ وبذلك اكتسب الاتجاه الحركي في المؤسسة الدينية تأييدا أكبر بانضمام المزيد من الفقهاء.(١١٨)

ومن ثم كان بزوغ "على شريعتي" بفكره الذى جعله أستاذ الشباب الإيراني المثقف من أهم أحداث عقد الستينيات.(١١٩) فأظهر مؤشرات لتوجه عام نحو التقليدية أو الإسلامية وأحيانًا الأصولية وسط ليس فقط الفقهاء، بل وسط من تلقوا تعليما غربيا خلال الستينيات والسبعينيات.(١٢٠) فمنذ العقد السادس من القرن الماضي بدأ ظهور تيار آخر ملحوظ داخل الحركة الشيعية المتمردة، وهو تيار متأثر أكثر من الإمام الخميني بالأفكار الغربية بالميل تجاه التفسيرات اليسارية والاشتراكية للإسلام والشيعة. وتمثل ذلك في إيران من خلال حركتين متوازيتين ومتداخلتين: الأولى خاصة بعلى شريعتي، والثانية خاصة بمجاهدي خلق. لقد قدم شريعتي رؤية ديموقراطية واشتراكية بشكل أو بآخر للإسلام، وقدم تفسيرًا ثوريا لانتظار الإمام الثاني عشر؛ ولذا اعتبر أنه الثورة بدلًا من السكون كأحد محاور التفسير الشيعي للعالم المحيط. في حين ظلت حركة مجاهدي

كأحد محاور التفسير الشيعى للعالم المحيط. فى حين ظلت حركة مجاهدى خلق جماعة تحت الأرض طوال معظم تاريخهم منذ تكوينهم فى منتصف الستينيات. وقاموا بإدخال عناصر من الماركسية لتفسيرهم الثورى للإسلام. واختلفوا عن شريعتى فى تأكيدهم على النشاط والتنظيم السياسى، سواء قبل أو بعد الثورة الإسلامية.(١٢١)

فى حين ركز خمينى فى هجومه على الشاه على ما اعتبره تهديدًا للفقهاء وللإسلام فى ظل برامج الإصلاح التى أعلنها الشاه مع بداية الستينيات. بالإضافة إلى الإصلاح الزراعى رأى أيضا أن تصويت المرأة ومساواتها نوع من التهديد لقيم الإسلام (الوضع اختلف بعد ذلك عندما أشاد بدور المرأة الكبير فى إنجاح الثورة الإسلامية، وتعددت أدوارها بعد الثورة كذلك). وعارض هذه الإصلاحات؛ لأنها تقوى من البهائيين وإسرائيل والإمبريالية الأمريكية التى تحوى على تهديد واضح للإسلام. ولأول مرة يتخذ زعيم دينى موقف المدافع ليس عن قضايا دينية فقط بل أيضا عن قضايا جماعات اجتماعية أخرى مما سهل من تحالف القوى المعارضة للشاه. فلقد تحدث على الاختراق الإسرائيلى والأمريكى للاقتصاد الإيرانى وعن خسائر الأسواق الإيرانية وإفلاس الزراع والبازار. وكان الإمام الخمينى أول من دعى إلى إسقاط نظام الشاه. وقال في البداية: إن الحكومة التسلطية التى انتهكت الدستور يجب إسقاطها وإحلالها بأخرى جديدة تحترم الإسلام وتهتم بالشعب الإيرانى.(١٢٢)

وعلى مستوى التجديد فى الفكر السياسى الشيعى لابد من التفرقة بين إحياء بعض المفاهيم لاستخدامها كأسلحة ثورية وبين التجديد فى مضمون بعض المفاهيم الأخرى وصولا إلى نسق مثالى شيعى مثالى جديد. فهناك تغير قد طرأ على طبيعة الحكم الشرعى فى غيبة الإمام بهدف الوصول إلى نظرية ولاية الفقيه، وأضحت النظرة للشرعية تتسم بمزيد من الواقعية، كما تغير الموقف من مفاهيم محورية مثل: "التقية"، و"الانتظار"، ويمكن القول: إن شكل المشاركة السياسية قد تغير فى الفكر الشيعى. ومن ثم بتطوير بعض المفاهيم المحورية فى منظومة الثقافة الشيعية تغيرت كذلك الوظائف التى يؤديها هذا النسق الفكرى من مجرد التأقلم والتكيف مع الواقع إلى رغبة واردة - بل وحتمية - التغيير الثورى. وذلك بخلاف مفاهيم أخرى تم إحياؤها واستخدامها كمحاور لأيديولوجية بديلة لها فعالية ملحوظة في تعبئة الجماهير وشحن مشاعر الحشود وأهمها على الإطلاق مفهوم الشهادة وما ارتبط به من تضحيات وبطولة وجدت فى حياة الحسين ﷺ نبراسا لإيقاظ الجماهير سياسيًا. واعتبر أيضا إعلان الجهاد أحد أهم المفاهيم الدينية التى تحولت لأسلحة ثورية، فإعلان الجهاد ضد السلطة وتكفير هذه الأخيرة - وهو ما ظهر بعد إلغاء الإمام الخمينى للتقية - وهو ما مكن آيات الله من الهيمنة والسيطرة على العملية الثورية. وقام كل من شريعتى والإمام الخمينى بتطويع مبدأ غياب الإمام ليصبح مبدأ حركيًا وليس سكونيًا فبالاقتداء بفترة خلافة على كنموذج وقدوة

خرجت حركة الفقهاء فى بداية القرن بالمناداة بأهمية الحكم الدستورى، وبنفس المنطق خرج الإمام الخمينى بضرورة الحكم الإسلامى الذى يلعب فيه الفقيه دورًا أساسيًا.(١٢٣) كما أن من إسهامات الفكر الشيعى المتجدد محاولة خمينى لتقديم شكل مؤسسى لرؤيته الإسلامية سادت بعد ذلك عقب الثورة. وبغض النظر عن تقييم الجانب المؤسسى من الجمهورية الإسلامية إلا أنه أحد المحاولات الرائدة فى إثبات أن الفكر الإسلامى يمكن أن يقدم رؤية لمرحلة ما بعد الثورة، وأنه ليس مجرد سلاح فعال لعمل الثورات وفقط.

ولذا من الأهمية بمكان الإشارة السريعة لأهم ملامح فكر كل من شريعتى وخمينى اللذين أسهما المساهمة الرئيسية في تحويل مسار الفكر السياسى الشيعى، باعتبار أن الأول يعبر عن فكر إسلامى يقدمه مفكر غير فقيه، فى حين أن الثانى يمثل أفكار فقيه على درجة كبرى من الأهمية بالنظر إلى ما أحدثته من تغيير فى حياة أحد الشعوب الإسلامية الكبرى على أرض الواقع.

إذا كان الإمام الخمينى هو رمز الثورة ومهندسها فإن شريعتى هو منظر تلك الثورة. فلقد سهل شريعتى تحول المثقفين الإيرانيين إلى الالتزام بمفهوم ثورى جديد وبحركة ثورية إسلامية؛ حيث أكد على حيوية الإسلام وديناميكيته من خلال قدرته على التأقلم مع مقتضيات العالم المعاصر وحول الاعتقاد الشيعى إلى قوة ديناميكية من خلال المناداة بضرورة العمل حتى عودة الإمام الغائب وليس الاكتفاء بانتظاره، فهو يتحدث عن إسلام يمثل أيديولوچية ثورية تهدف لتحويل النظام والبيئة والعلاقات الاجتماعية. فوفقا له قدم القرآن تفسيرا متعدد العوامل لظاهرة التغير الاجتماعى حددها فى أربعة محددات أساسية تؤثر فى مصير المجتمعات: الشخصية والحدث والسنن والناس وأهمها العامل الأخير؛ لأنه يمثل إرادة الشعب. وبهذا يرى شريعتى أن القرآن قد جمع بين كل النظريات الغربية والديموقراطية؛ ومن ثم يعد الاسم أول مدرسة فى الفكر الاجتماعى تعترف بالجماهير كأساس وعامل حيوى فى تحديد مسار التاريخ وتغيير المجتمعات. وتؤمن فلسفة شريعتى بحرية الإنسان واختياره والحتمية التاريخية ما هى إلا إرادة الله فى نظره.(١٢٤)

لم يكن شريعتى ماركسيًا، ولكنه تأثر بالأفكار الماركسية. وقام شريعتى بإعادة تفسير بعض المفاهيم الماركسية، وكذلك الحال بالنسبة لبعض المفاهيم الأساسية الإسلامية مثل الانتظار؛ حيث لا يعنى الانتظار السلمى للعدالة بقدر ما هو تدخل نشيط في الصراع ضد الظلم، وكأن التشيع أيضا هو موضوع للصراع الطبقى ما بين المظلومين والظالمين. حولها الظالمون لأيديولوچية مسيطرة "الشيعة الصفوية". أما الجماعة الأولى فقد حولتها إلى أيديولوچية للتحرير "شيعة الله" أو "الشيعة الحمراء"، فيجب على العلماء والفقهاء أن يحملوا المسئولية تجاه تطوير وتنمية الشيعة المظلومين. ومن خلال رؤيته لمحورية دور الإسلام في تغيير وتحسين المجتمع فإنه رأى أن الدين كظاهرة تاريخية يظهر في شكلين مختلفين: فإما أن يكون أداة في يد الطبقة المهيمنة ويخدم المصالح المدعمة

للفساد ويصبح أداة للسيطرة واستغلال المجتمع، أو العكس يصبح أداة فى الصراع من أجل إعادة المجتمع العادل.(١٢٥) إن الثورة بالنسبة لشريعتى تعد ضرورة تاريخية ودينية واجتماعية فالإسلام قوة محركة، ويعد الشهيد المحارب هو محرك هذه القوة. وبشكل عام أعاد شريعتى فحص وإحياء عدد كبير من المفاهيم الرئيسية فى المذهب الشيعى. لقد طور مفهوم الإمامة ونادى بتغييره من مجرد اعتباره شخصا مقدسا فى ذكراه تذرف الدموع، ولكن ليس له أدنى تأثير فى سلوك وتوجيه حياة المسلمين، فلقد رفض فكرة الانتظار حتى ظهور الإمامة. وفى هذا السياق استخدمت سيرة الإمام علي والحسين (رضى الله عنهما) لإحياء المعانى التى تقدم العمل الثورى مثل التضحية والشهادة. فالشهيد وفقا لشريعتى هو "قلب التاريخ" فهو محركه، وبهذا قدم نقدًا واضحًا للإصلاحيين الذين وجدوا التبريرات للمسالمة، وأن الانتلجستيا هى المؤهلة لقيادة الثورة، فللمثقفين دور محورى لدى شريعتى، يقابله دور الفقهاء لدى الإمام الخمينى، والثورة المزدوجة التى تحتاجها دول العالم الثالث هى أولا ثورة قومية، تنهى كل أشكال الهيمنة الإمبريالية وتعيد إحياء ميراث الدولة الثقافى وهويتها القومية وثانيا ثورة اشتراكية تنهى كافة أشكال الاستغلال، وتقضى على الفقر والرأسمالية، وتؤسس مجتمعا غير طبقى وعادلا وديناميكيا. فللثورة فى ايران عند شريعتى مظهران أساسيان: أولاً وحدة الهوية القومية وثانيا العدالة الاجتماعية والاقتصادية، ولكن من يقود هذا البرنامج المزدوج وما هى الأيديولوچية الإسلامية التى يجب اتباعها فإن شريعتى مثله مثل الإمام الخمينى يتحدث عن الإمام كمرشد للمجتمع، ولكن هناك من يرى أنه لا يساوى ما بين الفقهاء والمثقفين، بل يؤمن بأن القيادة من أجل الثورة الاجتماعية والسياسية فى ايران تأتى من الانتلجستيا المتدينة أكثر من الفقهاء، فبينما يتحدث شريعتى عن مفهوم الإمامة كقيادة فهى خليط بين القبول والتأييد الشعبى والتميز الفقهى، ولكن فى الوقت نفسه يلقى بواجبات دينية على كل مسلم. وللإمامة ثلاثة شروط عنده: أولها: العلم، وثانيها: التقوى، وثالثها: العدالة، وبذلك تصبح السلطة واجبة الطاعة والقيادة يمكن أن تأتى من جماعة من أسماهم "بالمفكرين المستنيرين"، فليس بالضرورة أن تمثل القيادة فى رجل الفقه، بل قد تكون فى مجرد مفكر مستنير.(١٢٦)

أما عن الإمام الخمينى، فكان يتمتع ببراعة فائقة فى توظيف كلمات قرآنية مثل: "طواغيت" و "مستكبرين" و "مستضعفين" مع استفادته استفادة جيدة من ظاهرة التجمع فى المناسبات الدينية الشيعية. وقد مر فكر الإمام الخمينى بمرحلتين أساسيتين: الأولى لم يلغ فيها شرعية النظام الشاهنشاهى، بل تحدث فى الأربعينيات من خلال كتابه "كشف الأسرار" عن تقوية القانون وإصلاح النظام الموجود عن طريق مزيد من تدخل "المجتهدين" الذين يملكون المعرفة الضرورية للأوامر الإلهية، ويقدرون على تطبيق العدالة بدون طموحات شخصية أو قهر فلا يجب على الفقهاء مجرد نقد الحكومة بل التدخل بالنصح والمساعدة. ثم بدأ نقده للنظام يشتد حتى نادى بأنه حكم غير إسلامى

وغير شرعى فطرح فى مرحلة ثانية البديل الإسلامى ممثلاً فى نظرية ولاية الفقيه. وسعى بذلك إلى إنهاء أية ازدواجية ما بين السلطة الدينية، والسلطة السياسية.(١٢٧) ومن أجل تحقيق الثورة الإسلامية وتغيير أنظمة وحكومات الاستبداد والجور رفض الإمام الخمينى كلا من مبدأ التقية، ومبدأ الانتظار. قام الإمام الخمينى بالتمييز بين الانحراف عن الفروع وهو ما تجوز فيه التقية وبين استشراء الفساد والجور والظلم وهو الخروج عن جوهر قيم الإسلام، ووفقا له لا تجوز فى هذه الحالة التقية؛ حيث شرعت التقية للحفاظ على النفس والغير من الضرر في مجال فروع الأحكام، أما إذا كان الإسلام كله في خطر فليس هناك متسع للسكوت أو التقية. فأحد محاور هجومه على من أسماهم "بفقهاء السلطان" هو تطبيقهم لمبدأ التقية مما يعد خطرا على كيان الإسلام وهاجم رؤيتهم السلبية في ظل غيبة الإمام، فالتقية فى ظل تهديد الإسلام ذاته لا مكان لها. ودعا الفقهاء لدور نشط وللتدخل فى حياة الشعب من أجل إحياء القيم الدينية. ولإحداث الثورة الإسلامية اللازمة لبناء وتأسيس حكومة إسلامية تبنى الإمام الخمينى عدة أساليب أولها: أساليب خاصة بهدم وتحطيم الحكومات الجائرة وأخرى خاصة ببناء البديل الإسلامى السليم: أولا بالنسبة للأولى هناك فى البداية مقاطعة المؤسسات التابعة للحكومة الجائرة وترك التعاون معها والابتعاد عن كل عمل يعود بالمنفعة عليهم وتأسيس مؤسسات قضائية ومالية واقتصادية وثقافية وسياسية جديدة. أما فى سبيل تحقيق حكومة إسلامية يجب المرور بمرحلة الدعاية والإعلام بين الجماهير؛ من أجل خلق إجماع وتيار اجتماعى مؤيد للتغير حتى تنظم الجماهير نفسها فى حركة إسلامية قادرة على تكوين مثل هذه الحكومة، كما نبه إلى أهمية استخدام المناسبات الدينية كأدوات سياسية لهذا الغرض.(١٢٨)

يقوم جوهر فكر الإمام الخمينى على ما توصل إليه من ثبوت الولاية الاعتبارية "للفقيه فى زمن الغيبة"؛ فلا يفرق بين ولاية المعصوم وولاية الفقيه من حيث درجة العموم والشمول فى حياة البشر؛ وبالتالى إذا غاب المعصوم انتقلت ولايته بالكامل إلى الفقيه العالم العادل. وبالرغم من أن الفقيه لا يتمتع بنفس مكانة النبى والأئمة، ولكن عليه تحمل نفس المسئوليات طالما أن الشرع والعقل لا يوصيان بترك عمل الحكومة لأفراد جهلة بشريعة الله؛ وبحدوث ذلك فإن الشرك سوف يظهر ويتحول الحاكم إلى طاغوت. ومن ثم فلقد تقدم الإمام الخمينى خطوة للأمام عن الذين سبقوه حيث أكد أن الفقهاء هم الحراس الحقيقيون فى غيبة الإمام. باختصار فإن ولاية الفقيه عند الإمام الخمينى هى المرادفة للحكومة الإسلامية، فالفقهاء وفقا له هم الحكام الحقيقيون "الفقهاء حكام على الملوك"، بل إن حق الطاعة للفقيه واجبة ومن يتخلف عن ذلك وجبت محاسبته.(١٢٩) ومن أهم أركان الإمامة العلم بالشريعة والعدالة. وما هو دور الفقيه فى النظام السياسى؟ رأى الإمام الخمينى أن الإدارة العليا للبلاد وتأسيس العدالة هى مسائل تحتاج لتدخل الفقيه، أما باقى الوظائف التنفيذية والإدارية فهى تحتاج للمتخصصين، والفقيه في هذه الرؤية هى منظم عام لشئون الحكم ومراقب لحسن تسييرها، وفى الوقت نفسه لابد من الاستفادة من ذوى الاختصاص العلمى والفنى فيما يتعلق بالأعمال الإدارية

والتنظيمية. وما يميز الحكومة الإسلامية عند الإمام الخميني هو خصوصية وتميز سلطة التشريع، حيث أكد على أن انحصار سلطة التشريع في الله عز وجل، وليس لأحد أيا كان أن يشرع أو يحكم بما لم ينزل الله، وإذا فشل المسلمون في تحقيق هذا الهدف فإنهم يكونون قد انتهكوا مهمتهم التاريخية. وينحصر دور الشعب في الجمهورية الإسلامية في حق المشورة بواسطة ممثلين في المجلس. وفرق الإمام الخميني بين صنع القواعد وصنع القوانين، فالشعب ينتخب برلمانا ليقوم بالنمط الأول من التشريع، وهو عبارة عن مجموعة من التنظيمات والأوامر لمختلف الوزارات ولنشر وتطبيق الشريعة الإسلامية.(١٣٠)

لقد وجه النقد لمبدأ عموم ولاية الفقيه باعتبار أن قيادة الفقهاء للمجتمع يجب أن تقتصر على أوقات الأزمات، ولكن في الظروف العادية عليهم تجنب التدخل في الإدارة السياسية؛ لأنه قد يلقى على عاتقهم تبعة أي فشل للنظام. إلا أن الإمام الخميني يرى أنه حتى بافتراض عدم قدرة الفقهاء على مجاراة السياسة العامة بسبب نظام تعليمهم وبافتراض أنه قد يفسد فساد المجتمع سلطتهم الروحية، فإنها مخاطرة ضرورية أمام واجب تأسيس مجتمع أخلاقي، كما تساءل "هل توجد عند الحكام الفعليين من القابليات أكثر مما عندنا" "وها هو التاريخ يحدثنا عن حكام حكموا الناس بغير جدارة". ومن بين أوجه النقص أيضا في نظرية ولاية الفقيه هو كيفية اختياره، والأهم مشكلة الرقابة عليه، فهو لم يتطرق لفكرة درجة العصمة التي يتمتع بها الفقيه. وصحيح أنه قد أكد على فقد الفقيه للولاية في حالة عمله وفقا لإرادته الخاصة، ولكنه لم يحدد الإجراء المؤسسي لمعالجة مثل هذا الوضع، فإنه لم يوفر ميكانيزما دستوريا للسيطرة على الفقيه، ولم يشر الدستور الإيراني بعد ذلك إلا إلى قيد مهم ومؤثر على قوته وهو شعبيته. ويشير البعض إلى غموض النقطة المتعلقة بعدم امتداد ولاية الفقيه إلى الفقهاء، مما قد يثير مشكلة تعدد الولايات. كما تعرض الإمام الخميني إلى نقد بخصوص تقليصه دور الشورى الذي جعله دورًا ضيقا في نظريته، وأنه بذلك وضع سلطة كبيرة إن لم تكن السلطة كلها في يد حاكم فرد وهو ما يتعارض مع مبدأ الأغلبية في الإسلام.(١٣١) ويبدو أن الخلاف بين المنظرين حول مسألة ولاية الفقيه ليس في مبدأ الولاية ذاته بقدر ما هو في مدى ونطاق تلك الولاية، وهل تشمل الحكم وإقامة الدولة أم لا. بل هناك نوع آخر من الانتقادات يستند أيضا إلى أسانيد شرعية ولا يرى في ولاية الفقيه البديل الإسلامي الوحيد للحكم. ولعل من أهم المشاكل التي أثارها طرح الإمام الخميني جاءت في مرحلة التنفيذ المؤسسي لها، فوضع مفاهيم مثل السيادة والإمامة موضع التنفيذ خلق إشكاليات دستورية وهيكلية في مرحلة ما بعد الثورة. ويجب الانتباه إلى أن أي معارضة قوية وفعالة لفكرة ولاية الفقيه ستكون بمثابة طعنة في الأساس الشرعي لكل البناء الذي قام بعد الثورة، حيث تعد هذه النظرية قاعدته الأساسية.(١٣٢) ولكن بغض النظر عن الانتقادات الموجهة لفكر الإمام الخميني، فما يزال أكثر الرؤى الإسلامية تأثيرًا من حيث التطبيق على أرض

الواقع، فلقد قامت عليه جمهورية إسلامية وفي دولة إسلامية محورية، الأمر الذي يمثل أقصى حالات الترابط ما بين فكر إسلامي معاصر وتغيير سياسي، بل وشامل واقع.

لقد مكنت الأيديولوجية الشيعية "التقليدية" الإمام الخميني من الاستحواذ على السلطة؛ لما تحتويه من عناصر يمكن إعادة العمل بها لشرعنة الثورة والجمهورية وقيام زعيم فقهي على القمة بحكم البلاد.[١٣٣] كما ساعد التراث الثقافي للشعب الإيراني على تهيئه الأرضية لفكره، حيث تضرب التجربة الإيرانية في الحكم الديني أو ربط الحكم السياسي بالعقيدة الدينية في القدم، وتتحرك عبر العصور مرورًا بظهور زردشت وحتى تولى آية الله الإمام الخميني زمام الحكم في أواخر القرن العشرين. فباستعراض الأسس الحضارية للشعب الإيراني وطبيعة شخصيته التاريخية يمكن إدراك مدى أصالة نظرية الحكم الديني في وجدان الشعب الإيراني وفكره وحضارته، فمبدأ التفويض الإلهي للحاكم منذ القدم هو أحد عناصر الشخصية الإيرانية؛ حيث اعتاد الإيرانيون أن يعتبروا ملوكهم مفوضين من قبل الله، بل يتخذ الحكام أنفسهم أسلوبًا ينطلق من هذا المبدأ. وهكذا تبلورت فكرة الحكم الديني وساعد رسوخها على رسوخ عدد من العقائد والعادات والتقاليد والسلوك الذي اتخذ أشكالاً عدة في العصر الإسلامي.[١٣٤] وعندما بدأ الحديث بشكل مفتوح عن الحكومة الإسلامية في١٩٧٨ كانت الملاحظة المهمة أن هناك قبولاً عامًا بين الطبقات الشعبية لهذا المفهوم، بالرغم من عدم وضوح جزئياته،[١٣٥] أي أن الفكرة ذاتها لها بريقها بغض النظر عن التفاصيل. وهو ما يفسر كيف استطاعت الجمهورية الإسلامية بعد ذلك من تكوين قاعدة اجتماعية واسعة لنظامها منحتها الشرعية والولاء، فلقد نجحت جهود بناء الإجماع بخلق ثقافة سياسية إسلامية شرعية، وساعد دور الفقهاء القوي في نظام ما بعد الثورة على فعالية استخدام الأداة الأيديولوجية.[١٣٦]

وبحلول١٩٧٩ تطورت قناعة الفقهاء من مناقشة الأفكار الغربية، إلى محاولة تطبيق نموذج إسلامي. وجرى هذا التطور في ظل تعدد في رؤاهم، وليس توحدها. قدم الإمام الخميني فكرة جديدة على الشيعة أو الإسلام وهي أن يحكم الفقهاء مباشرة. ولقد جاء تطور فكرة ولاية الفقهية كرد فعل للظروف الموضوعية المحيطة في منتصف القرن الماضي؛ فمع أواخر الستينيات ساد الاعتقاد بأن حكومة الشاه الفاسد الدُمْيَة في يد الولايات المتحدة لابد من إحلالها بحكومة إسلامية. ومن ثم فالتحول الثوري في الفكر الشيعي لم ينشأ بالضرورة، بسبب تطور المؤسسة الفقهية الشيعية في ايران في حد ذاته، بل استجابة للمحيط الاجتماعي-الاقتصادي، وهو المناخ الذي أكسب التحول الثوري فعاليته. فالاختلاف الذي أحدث فارقا في الحالة الإيرانية ليست فكرة إنشاء حكومة إسلامية، حيث ردد الفكر السني هذه المقولة قبل مثيله الشيعي، إنما الفارق في الظرف الموضوعي الذي أيضًا من أهم مكوناته الهيراركية الفقهية في ايران التي بتنظيمها المتطور ومذهبها وعلاقاتها بالبازار ذوي النفوذ أصبحت أداة فعالة في تحقيق دولة إسلامية أكثر من أي قوى أخرى غير ايران.[١٣٧]

بعد تأسيس الدولة الإسلامية استمر الجدل الفقهي، ولكن اتخذ أبعادًا أخرى مهمة، واتضح في شكل انقسام بين معسكرين داخل النظام الحاكم نفسه، وليس خارجه. لقد انعكس التنوع الثقافي والثقافات الفرعية التي سادت إيران ما قبل الثورة قرابة القرن ما بين الليبرالية والاشتراكية والإسلامية داخل الجماعة الإسلامية الحاكمة في إيران عقب الثورة، وانتقل التعدد من خارج النظام السياسي إلى داخله.

لعل من أخطر أنواع المعارضة التي واجهها النظام الإيراني عقب الثورة الإسلامية، هو المعارضة الفقهية التي تعددت في إطارها انتقادات الفقهاء من مختلف التوجهات المحافظة والمعتدلة إلى الفقهاء في السلطة، وعلى سبيل المثال: انتقد آيات الله قمي حزب الجمهورية الإسلامية الحاكم، واتهمه بأنه يدمر الإسلام باسم الإسلام، حيث تطبق جميع القوانين الإسلامية بطرق غير إسلامية. ولم يتم السماح لمثل هذه النوعية من الانتقادات أن تظهر علانية في الصحف؛ فكثرت النداءات والخطابات المفتوحة الموجهة للخميني.(١٣٨) بينما وافقت الجماهير على مفهوم ولاية الفقيه فإن العلمانيين رفضوها، ولكنهم مثلوا تهديدًا ضعيفًا بالمقارنة بما يمكن أن تثيره معارضة قوية داخل الفقهاء. إلا أنه من بين ست آيات الله كبار لم يتفقوا تمامًا مع العناصر المحورية للحكومة الإسلامية، كما طرحها خوميني بما فيها المرشد الروحي الأكبر، إلا أن المعارضة الفقهية تركزت حول المخاوف من الأثر المفسد للسلطة السياسية.(١٣٩) بذلك لم تخلُ رؤية الإمام الخميني لولاية الفقيه من الانتقادات حتى عقب انتصار الثورة الإسلامية، ومن أهم من عارضها تلقاني التقدمي وشريعتمداري المعتدل، حيث طالب الأخير بعودة دستور ١٩٠٦ وعارض الحكم المباشر للفقهاء فكان ليس ليبراليًا ومعاصرًا من وجهة النظر الغربية بل تقليديًا متمسكًا "بشيعية" أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين؛(١٤٠) حتى إن آيات الله شريعتمداري وقمي قد تم إيقافهم لمعارضتهم التدخل المباشر لرجال الفقه في شئون الدولة. في حين ظل كثير من الفقهاء بعيدين عن المغامرة الثورية.(١٤١) ولكن لم توجد رؤية فقهية مخالفة وبديلة وقوية لرؤية الإمام الخميني.

ج- معارضة إسلامية قوية.. لماذا؟

فشلت كثير من النظريات الغربية الشهيرة في تفسير تعقيدات المجتمع الإيراني وحدوث الثورة الإسلامية وتحولات ما قبل الثورة ، خاصة في مجال الثقافة السياسية. لقد اهتزت نظريات التحديث بظهور الجمهورية الإسلامية الإيرانية بالنظر إلى امتلاك إيران الشاه لقدر كبير من مؤشرات التحديث. كما لم تستطع تفسير صعود الثقافة السياسية الإسلامية بما تراه من عناصر "عدم رشادة" أمام الثقافة السياسية العلمانية التي تتسم بالتعدد والرشادة والإبداع. وبينما قامت نظرية التبعية بتفسير الطابع المضاد للغرب والبحث عن الاستقلالية تراجعت قدراتها التفسيرية أمام التحولات في فترة ما بعد الثورة ولماذا آلت قيادة الحركة الثورية إلى الفقهاء وليس إلى الطبقة العاملة أو الانتلجستيا

العلمانية؟ وكيف استطاعت حركة إسلامية مسلحة فقط بقيم تقليدية عمرها مئات الأعوام أن تتغلب على دولة حديثة وتحوز السلطة؟.[١٤٢] ولماذا تحولت المعارضة للنظام إلى الإسلام في السبعينيات من القرن بالرغم من أن قسوة إصلاحات رضا خان وتأثيرها على الفقهاء كانت أكبر من إصلاحات نجله بعد ذلك؟

حتى نهاية القرن التاسع عشر تميز المجتمع الإيراني بوحدة المنظور للحياة وبثقافته التقليدية والإسلامية، والتى حققت له درجة واضحة من التماسك. ولكن مع تزايد الاحتكاك مع الغرب تغيرت نظرة الشريحة الحاكمة من المجتمع للعالم، فبدخول الأفكار العلمانية الغربية داخل إيران ومحيطها التقليدى شعرت قطاعات أساسية من الطبقات الحاكمة بالغربة عن الثقافة التقليدية. واحتلت القومية مكانة أولية عن الدين وسط هذه القطاعات، وتم إرجاع التخلف في إيران لمفهوم الدين الممارس في ذلك الوقت. وانتشرت هذه الرؤية الثقافية الجديدة وسط الطبقة الحاكمة في العاصمة والمثقفين، وامتدت بعد تولى رضا خان الحكم إلى أعضاء بيروقراطية الحكومة والجيش وأصحاب الأعمال فى القطاع الحديث من الاقتصاد. وبمرور الوقت وتزايد التنوع على الساحة السياسية الإيرانية، ضم القطاع الحديث من المجتمع، ليس فقط مؤيدي الحكم البهلوى، بل أيضا اليساريين والقوميين والليبراليين. ومع ذلك ظلت غالبية الشعب غير متأثرة بهذه النقلة، واستمرت فى تبنى التوجهات القديمة.[١٤٣]

اتسمت الرؤية التى حازت بشبه اتفاق منذ مطلع القرن بالعلمانية بالأساس وتدور حول الدستور والقانون. ثم حظت التجربة السوفييتية فى الأربعينيات بإعجاب الكثير من كتاب العالم الإسلامى كنموذج للتنمية، وسيطر القوميون فى ظل "مصدق" على الخطاب السياسى الإيرانى. وليس قبل الأزمة التى عاشها والفشل الذى ذاقه القوميون والاشتراكيون فى ١٩٥٣ أن بدأت عملية إعادة تكوين لأفكار إسلامية جديدة. ولقد ساهمت التحولات الاجتماعية والسياسية خلال التحديث ليس فى خلق الخطاب الإسلامى الجديد، وإنما فى تأكيد تحوله السياسى وتوجهها نحو الجماهير. ولكن عملية التحول ذاتها كانت رد فعل أيديولوجى لخبرة قرن بأكمله.[١٤٤]

فعندما قام الشاه بتطبيق سريع للتحديث وعلمانية السياسات عادت المعارضة إلى التقليدية والتوجهات الشيعية الدينية، وساعد على ذلك قبول العلمانيين والقوميين العمل مع الفقهاء، تحت هدف مواجهة السلطة المطلقة للحكومة، بالرغم من تقليدية الرؤى الفقهية. ففى ظل غياب تنظيم لهؤلاء المثقفين لم يكن من المتوقع نجاحهم بدون القيادة الفقهية المنظمة. ومن ثم تميز التحالف بين العلمانيين الراديكاليين والمنظرين التقليديين بالهشاشة. مثل ذلك التحالف الذى ساد الثورة الدستورية فى بدايات القرن العشرين، بالرغم من وحدة الهدف الأساسى وهو إسقاط الشاه.[١٤٥]

ومن ثم يمكن ملاحظة التنوع والتعدد على مستوى وسائل الإنتاج الاقتصادية والمؤسسات

السياسية، وكذلك على المستوى الثقافى، فكما ذكر "عبد الكريم سوروش" يتسم المجتمع الإيرانى بتواجد وتعايش ثلاث ثقافات: الأولى: الثقافة القومية، والثانية: الثقافة الدينية، والثالثة: الثقافة الغربية. وترتبط الديناميكية بين الطبقات الاجتماعية المختلفة خاصة الطبقات الحديثة بالتفاعل بين هذه الثقافات، حيث ترفض هذه الجماعات الساعية لتطوير التحديث مقاومة الطبقات الأخرى المضادة بشكل كلى أو جزئى للتحويلات الاجتماعية المفروضة.(١٤٦) ولا يمكن فهم ثورات إيران بمعزل عن الفهم الجيد لثقافة إيران الشعبية والدينية.(١٤٧) فبتجاهل مكونات هذه الثقافة زادت درجة الاغتراب الشعبى عن القوى الأخرى، خاصة التى لا ترتبط بالفقهاء.

شجع التحديث السريع من خلال أموال النفط على الفجوات الثقافية، وفى توزيع الدخل. ولم يكن فى صالح النظام هذه الازدواجية الثقافية، وكان تغريب الجانب التقليدى الإسلامى من المجتمع أعمق؛ فساعد على تعبئته للمشاركة فى الثورة. وانتشرت القناعة بأن الشاه يبيع إيران للأجانب مع هجوم النظام على الإسلام والتقاليد من خلال تشجيع مظاهر الثقافة الغربية من أفلام وأساليب الحياة الغربية وفى بذلك من تغريب هذه القطاعات التقليدية.(١٤٨) ومن الغريب أنه ليس من المصادفة أن تبزغ الحركات الإسلامية الحركية ذات خلفية تقليدية فى الفترات التى تعيش فيها المجتمعات لحظات تحول عميق.(١٤٩)

وتبعث أهمية الثورة البيضاء ليس من برامج الإصلاح الزراعى التى تبناها الشاه، ولكن من كونها الإعلان عن تحول قيادة المعارضة السياسية من العلمانية إلى الدينية تحت قيادة خمينى.(١٥٠) لقد قوت حركة ١٩٦٣ من الانقسام القديم بين القوى التحديثية والقوى التقليدية فى المجتمع الإيرانى، كما أثبتت مهارات وقدرة الأخيرة على تعبئة الجماهير باستخدام الدين.(١٥١) ولعل التيار المعتدل يمتلك قدرة مماثلة على تعبئة الجماهير بالرغم من كونه ليس تيارًا معارضًا بل مشاركًا فى الحكم، ولو أنه الشريك الضعيف مؤسسيا.

وحتى تكتمل عناصر قوة المعارضة الإسلامية كان لابد لها من قيادة قوية تمثلت فى شخصية الإمام الخمينى. لقد أصبح المسجد الملجأ الرئيسى للمعارضة فى النصف الثانى من السبعينيات، وبدا الخمينى متصدرًا قائمة اهتمامات الشاه بحيث تضاءلت فرصة تلقائى (الذى أمضى ثلاثين عامًا من حياته فى السجن) فى الظهور كزعيم رئيسى للقوى المعارضة للشاه. فقد فضلت جماهير الفقهاء الأكثر كلاسيكية وتقليدية من الفقهاء وهو الإمام الخمينى.(١٥٢) (ربما فى الواقع الشيعى هو الأكثر راديكالية بفكرة حكم الفقهاء مباشرة). لم يضاهِ أحد التيارات سواء اليسارية أو اليمينية شعبية خمينى؛ فعدد أتباعه فاق جميع قيادات إيران فى القرن العشرين حتى "مصدق" الذى استطاع أن يجمع بين العلمانية والشعبية.(١٥٣)

إن المحيط الثقافي الإيراني من أكثر الأطر الصالحة لظهور الزعامات الكاريزمية. هناك مقولات استمرت عبر الحركات السياسية الإيرانية، وهى التى تعبر عن ازدواجية الخير - والشر، والتى فى إطارها يتم مقارنة الشاه، سواء الأب أو ابنه بالأمويين. وتسهل هذه العقلية التى تصنف العالم من حولها إلى هذه الثنائية من الأفعال الثورية التى من الصعب عليها أن تقبل الحلول التوفيقية. وفى هذا المناخ تظهر الحاجة إلى زعماء يحملون رسالة وبدونهم قد يلجأ معظم الأفراد إلى هجر السياسة. عكس الوضع إذا ما ظهرت الكاريزما سيتحرك أفراد المجتمع لتأييده مثلما كان الوضع مع مصدق وخمينى مع الاختلاف فى درجة نضج اللحظة الثورية وما أنتجته حركة كل منهما من آثار على الدولة الإيرانية. لقد مثل كلاهما المناضل الكبير ضد الظالمين وخاصة ضد القهر الأجنبى. كما ظهرت أهمية مفهوم الشهيد فى الذاكرة التاريخية للشيعة خلال لحظات سياسية قليلة معظمها مرتبط بالثورة والتمرد. ولا يقتصر استخدام ثنائية الخير والشر على الزعامات الدينية، فلقد استخدمتها بنجاح حركة مصدق. وتماثلها أيضًا ثنائية العدل والظلم التى تجد جذورها فى فقه الشيعة المعتزلة.[١٥٤] كما أن الشعب الإيراني من أكثر الشعوب التى يسهل إثارتها تجاه قضية ما إما بالعزف على أوتار القومية الإيرانية، أو بالخلط بين الدين والسياسة.[١٥٥]

اتضح احتكار خمينى للقيادة والزعامة خلال الثورة الإسلامية وما بعدها. وثار التساؤل لماذا اختاره المجتمع تلقائيا: فهل الحركات هى التى تنتج الزعماء أم أن الزعماء هم محركها؟. هناك تأثير متبادل بين الاثنين؛ ولذا يجب أن يمتلك الزعيم عناصر مهمة للقوة والتميز، وفى الوقت نفسه لابد من توافر سمات معينة فى الحركات. لقد كان الإمام الخمينى فى اتساق كامل مع تفكير ومشاعر الجماهير الإيرانية وحاجاتها، فاستطاع تعبئتهم بنجاح. لقد حارب ضد القهر، ولكن الجديد الذى أضافه ووسع من المعركة هو استخدامه لمعايير إسلامية.[١٥٦] وساعدته مجموعة من الأحداث المتتالية وليدة اللحظة والتى تزامنت مع مناسبات دينية ووقائع وسعت من تعبئة الشارع الإيرانى فى وقت مارست فيه راديكالية صغار الفقهاء والحركيين منهم ضغوطا إضافية، خاصة أنهم اضطلعوا بمهمة الخطابة فى المساجد. وجميعها أمور أنجحت الدعاية لفكرة الحكومة الإسلامية وحدت من شعبية نهج الموائمة والاعتدال.[١٥٧] ومن ثم تدعم الطابع القيادى للفقهاء خلال الحركة الثورية.

لقد عبر خطاب الإمام الخمينى عن طموحات الجماهير أكثر من الليبراليين والعلمانيين الذين تبنوا رؤى توفيقية، حيث هاجم أعمال الشاه وتبعيته للولايات المتحدة وروابطه مع إسرائيل هجوما صريحًا، فلمس وترا حساسا لدى كثير من أفراد المجتمع. ومنذ ١٩٦٣ بدأ الإمام الخمينى فى كسب أتباع تفوق بكثير أنصار الجبهة الوطنية الليبرالية. وساعد على قوى تيار الإمام الخمينى صعوبة سيطرة الشاه على المعارضة الدينية بعد أن قضى على المعارضة العلمانية. فلم تستطع الحكومة سجن كل واعظ يستخدم اللغة الكودية التى تندد ظلم الأمويين، وتتحدث عن شهادة الإمام الحسين. فلقد استطاعت المعارضة الدينية الالتحام مع الجماهير وتلبية احتياجاتهم الثقافية والمساعدة فى

مواجهة ظروفهم المادية الصعبة؛(١٥٨) لعله بسبب التوجه الثقافى الغربى للأتوقراطية غير الشعبية فى ايران، أصبحت الثقافة الإسلامية ملجأ لصرخة المعارضة من الجماعات غير الراضية. ففى حين يتم قهر الجماعات السياسية المعارضة ظل الفقهاء من الصعب التعرض لهم بأى هجوم قوى فعال، وأصبح الفقهاء الحركيون سياسيًا حلفاء خمينى هم الأقوى فى السنوات السابقة على الثورة.(١٥٩) باختصار تحول الإسلام عامة والمناسبات الدينية خاصة محاورًا مهمًا لتعبئة الجماهير سياسيًا، وتحولت قم إلى مركز للسلطة السياسية-الدينية. وارتكب الشاه فى هذه الفترة خطأ استراتيجيًا قاتلاً وهو تجاهله النسبى لهذه الحركة الدينية فى حين ركز هجومه على المعارضة العلمانية.(١٦٠)

لعل أحد أسباب قوة الإسلاميين بزعامة الإمام الخمينى، هو تعدد مكامن ضعف التيارات الأخرى البديلة: فبالنسبة لليسار على سبيل المثال لم يكن مستعدا لطرح نظرية تتعامل مع المسائل الثورية المعقدة وقهر نظام الشاه ومثالب التنمية الاقتصادية – الاجتماعية، بالإضافة إلى انقسامه إلى جماعات صغيرة. فلقد ركزت رؤية اليسار على نظرية التبعية وسياسات مواجهة الإمبريالية على حساب الأهداف الاجتماعية والديموقراطية.(١٦١) وكانت أزهى فترات الأحزاب الشيوعية فى الأربعينيات وأوائل الخمسينيات، حيث امتلكت فى ذلك الوقت ما افتقده منافسوها من نظرية سياسية متماسكة وتنظيم وانضباط حزبى.(١٦٢)

د - البازار.. الحليف الاستراتيجى للفقهاء:

إن البازار ليسوا مجرد تجار أو مكانًا للتسوق، إنهم عالم اجتماعى وثقافى كامل فى حد ذاته، يحوى عناصر اجتماعية وسياسية وتجارية ودينية، ويسمح هذا التنوع بتكيفها مع أوضاع مختلفة بالتركيز على وجه واحد أو عدة أوجه بحسب مقتضيات كل مرحلة. إنهم فى النهاية تعبير عن ظاهرة معقدة لها تركيبها الخاص.(١٦٣)

مثل كل من الفقهاء والبازار "التوأم" المتوقع تحركه عند قيام كافة حركات التغيير فى ايران القرن العشرين. وتحدثت معظم الأدبيات عن فعالية وأهمية هذا التحالف بين الموارد الثقافية المانحة لشرعية المطالبة بالتغيير والقادرة على تعبئة الجماهير من جانب، والموارد الاقتصادية الضرورية لدعم جماعة التغيير وموقفها من جانب آخر. لقد اشتركت جماعة البازار مع الفقهاء فى خاصية مهمة جدًا، وهى الاستقلالية عن الدولة بحيث استطاعت الاستمرار، بالرغم من معاداة الدولة لهم فى كثير من الأحيان ومحاولة إحلالهم بطبقة "أكثر معاصرة وحداثة".

ولقد أفاد التحالف الفقهى البازارى فى تفسير الطابع المدنى والشبكة التى تعمل ما بين المدن للثورات الإيرانية خلال حركات التمرد، فلقد خلقت الروابط الأسرية والمهنية ما بين البازار والفقهاء

كتلة فعالة من الأشخاص لها أهداف واحدة سياسية واقتصادية وسياسية وأيديولوجية.(١٦٤) وبذلك استطاع الفقهاء التفاعل مع البازار من خلال شبكة اجتماعية واقتصادية نجحت فى تعبئة العديد من قطاعات المجتمع فى سرية بدون اختراق من قبل أجهزة الشاه. فما زال لتجار البازار دور تجارى مهيمن جعلهم قادرين على تجميد شبه كامل للاقتصاد عن طريق استخدام سلاح الإضراب.(١٦٥)

هناك تاريخ من سوء معاملة النظام لطبقات البازار الحيوية وكيفية قيام النظم الملكية الإيرانية بتجاهل مصالح هذه الطبقة برغبتها فى الأوقات الحاسمة. فلقد مثل احتكار التبغ فى ١٨٩٠ ضربًا موجعًا لمصالح العديد من التجار لهذه السلعة، ولكن يبدو أن النظام لم يول ذلك أدنى اهتمام. وقبل الثورة الدستورية كان التجار فى حالة غضب قصوى؛ بسبب تكليف البلجيكى بأمور الجمارك واتباعه سياسة التمييز ضد البازار لصالح الأجانب. ويكفى الإشارة إلى أهمية عدم رضاء هذه الجماعة إلى أن تاريخ ديسمبر ١٩٠٥ الخاص ببداية تفجير الثورة الدستورية ارتبط باتهام الدولة للتجار بالمبالغة، واتجه النظام إلى ضربهم وقهرهم.(١٦٦) وظهرت الدراسات التى تركز على الأسباب الاقتصادية وراء ثورة البازار والإصلاحات الجمركية المجحفة لهم فى الفترة من ١٩٠٠ إلى ١٩٠٥، وإلى أهمية دور البازار فى الثورة الدستورية باعتبارها حركة متنوعة الحلفاء، وأنهم هم من ساندوا الفقهاء وكافحوا وكسبوا برلمانًا ودستورًا على الغرار الغربى.(١٦٧)

وبالرغم من احتلال التجار التقليديين لمكانة صغيرة داخل اقتصاد الدولة البهلوية، فإن تزايد سوء معاملتهم فى السنوات السابقة للثورة الإسلامية أعطى لمشاركتهم فى الثورة دورًا مهمًا قويًا. فلقد تركزت حملة الشاه ضد "الاستغلاليين" على البازار، خاصة أن نظرة النظام السائدة عنهم أنهم يتصفون بولاء أكثر من اللازم للفقهاء المعارضين للنظام، ويعدون مركزًا محتملاً للعصيان. وغالبًا ما ارتبطت أهداف هذه الجماعة بمواجهة السيطرة والتنافس الأجنبى، وارتبط موقف النظام البهلوى من البازار بموقف معادٍ، أعمّ وأشمل من الجماعات التقليدية مثل الفقهاء والقبائل؛ حيث آمن حكام هذا النظام أن المساندة الأمريكية وأموال النفط التى تمول قوات الأمن الداخلى والخارجى تغنيهم عن طلب دعم هذه الجماعات. ولكن الحقيقة الواضحة أن هذه الجماعات "التقليدية" هى فى الواقع جماعات منظمة ومقاومة، والسير فى مواجهتهم يزيدهم معارضة أكثر من إرضاخهم.(١٦٨)

ومن الغريب أنه فى ظل التمدن السريع، استمر الاقتصاد التقليدى للبازار فى النمو حتى مع نمو الاقتصاد الحديث بشكل أسرع. فأعداد البازار فى تزايد عنها فى القرن التاسع عشر؛ وهو ما يعطيهم نسبة لا بأس بها وسط القائمين بنشاط التجارة بالنظر إلى النمو السكانى الضخم. ولا يعنى النشاط الاقتصادى للبازار بأنه تقليدى بقدر ما هو مرتبط بقيم تقليدية وأساليب عمل. فلقد تواءم البازار على المستوى المحلى والدولى على التجارة فى منتجات جديدة.(١٦٩)

ثانيا: قرابة قرن من التحديث.. وقضايا جدلية مستمرة:

شهدت إيران خلال رحلتها مع التحديث ثلاث دول: نهاية دولة القاجار وتأسيس وسقوط الدولة البهلوية، وقيام الجمهورية الإسلامية؛ دار خلالها جدل واسع النطاق حول قضايا ترتبط بشكل أو بآخر بالديموقراطية، ولكن في إطار من الشد والجذب ما بين الرؤى الإسلامية والعلمانية.

أثر مشروع الحداثة على موقع الدين في السياسة، فمع الدعوة إلى تحديث إيران بدأت تشهد المؤسسة الدينية تحولاً ملحوظًا من حيث تأثيرها وعلاقاتها بالسياسة. وكانت من أهم العناصر الأساسية للمشروع الغربي لتحديث إيران هو فصل الدين عن السياسة. ولكن في إطار محاولات النخبة ذات التوجه الغربي للفصل بين المؤسسة الدينية والسياسية ظهرت نخبة جديدة أخرى جمعت على خلاف النخبة السابقة بين الدين والعلم، وهي لا ترى أن الغرب أحدث تقدمه بفصل الدين عن العلم أو السياسة، بل بالاستفادة من الدين والعلم معًا (آراء بازرجان). وبحلول الستينيات عاد الجدل حول ضرورة العودة إلى مشروع التحديث، ولكن من منظور جديد بعيدًا عن التغريب أي بتبني "التحديث الحقيقي" القائم على التكنولوجيا الحديثة، وليس الفكر الغربي (أفكار جلال الأحمد). وأفرزت هذه التطورات تحالفًا بين القوى المؤيدة للتحديث والقوى الدينية التقليدية تبلورت في أحداث ١٩٦٣. ثم تلا ذلك مرحلة ساد فيها مفهوم التغريب على التحديث، وكان من تداعياتها بزوغ قوى دينية جديدة تضع خططها؛ من أجل نظام جديد يحل محل النظام البهلوي. وتتجح الثورة الإيرانية حاملة في طياتها أيديولوجية إسلامية جديدة.[١٧٠]

لقد ظل الجدل محتدمًا طوال القرن العشرين وحتى هذه اللحظة حول العلاقة بين الدين والسياسة؛ حيث بدأ مع الاحتكاك المباشر مع الغرب الذي أخلَّ بالتوازن السابق بين المجال الديني والسياسي، ونشأت الدولة البهلوية في ظل إعلاء لقيم العلمانية على الرؤى الإسلامية. وفي المرحلة الأخيرة من حياتها احتدم الجدل من جديد؛ ليفرز لنا هذه المرة دولة إسلامية يهيمن فيها المنظور الإسلامي للسياسة. وتشهد الجمهورية الإسلامية حاليا جدلاً، ولكن من منطلقات إسلامية بالأساس في محاولة لتحديد معالم واضحة لآليات مؤسسية إسلامية تعمل في إطار من الشرعية الدينية والسياسية، بمعنى آخر إعمال نموذج سياسي قادر على ربط الديموقراطية كصيغة سياسية بشرية، هناك شبه اتفاق عليها وبين الإسلام كدين يحترم خصوصية الزمان والمكان.

١- بداية التحديث ونهاية دولة القاجار:

قد يكون من المفيد تحليليًا إدراج أواخر حكم الشاه ناصر الدين، باعتبارها المدخل الزمني القريب للقرن العشرين، وبسبب ظهور الإرهاصات الأولى للتغيير، ومحاولات التمرد، ولرفض كثير من قطاعات المجتمع المهمة للسياسات الموالية للغرب، مثلت حركة الدخان ١٨٩٢ الإرهاصة الأولى لقرن كامل قادم تموج فيه حركات التغيير. كما ظهرت في هذه الفترة محاولات الشاه لإجراء بعض الإصلاحات في إطار من الانبهار بالتقدم الغربي، خاصة التكنولوجي. وجاءت الثورة الدستورية لتعلن بوضوح عن اقتران التقليد بالحداثة في التطور الإيراني طوال القرن العشرين، وأنه أصبح من الصعب الفصل بينهما، ومثلت المحطات الثورية المختلفة توليفات مختلفة ما بينهما.

لم تختلف إيران عمَّا ساد الدول الإسلامية من موجات تاريخية؛ ففي أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين ظهر الاتجاه الإصلاحي التحديثي الذي يرى تواؤم الإسلام مع العلوم الحديثة والديموقراطية، وبدأت تظهر التجارب الدستورية المختلفة في العديد من الدول الإسلامية، منها: إيران. وفي الثلاثينيات تزايد الحديث عن العلمانية والتغريب والإيمان بالدستورية وانتشار الحركات المعادية للاستعمار. ويختلف السياق الشيعي في صورة الفقيه المعارض للاستبداد.[١٧١] ومن مظاهر الخصوصية الإيرانية في تعاملها مع قضايا التحديث هو أن إحداث تغييرات مواكبة في النظم السياسية أو الاقتصادية في إيران في فترات التحول الرئيسية غالبا ما تأتي من حركة جماهيرية يلعب فيها الفقهاء والبازار دورهم، ويستجيب النظام الحاكم لهذه الضغوط الشعبية في حين أن البعد الثوري الجماهيري في العالم الإسلامي يكاد يكون غائبا عن لعب دور في تطبيق المقولات المنتشرة داخل كل جيل إسلامي، وتأتي رغبة الحكم في إجهاض أي تحولات جذرية متوقعة؛ فهل المجتمع الإيراني أكثر ديناميكية أو أكثر استجابة للجدل الثقافي والفكري السائد عن غيره من المجتمعات؟

تركزت اهتمامات السياسة الإيرانية حول التحول المادي لمجتمع متخلف منذ منتصف القرن التاسع عشر. وبدأ التحديث بشكل أو بآخر كحل سياسي، وأصبح التساؤل الرئيسي: كيف يتم تحديث إيران؟ هو المسيطر على كافة الحركات السياسية: الحركة الدستورية لليبراليين والقوميين، الدولة عند رضا خان، الاتجاه الأوتوقراطي عند محمد رضا والسياسات القومية لفترة مصدق حتى السياسات المعارضة لحزب تودة تبنت في هذا الإطار النمط السوفييتي القائم على الاقتصاد المركزي المخطط كنموذج للتغلب على هذا التخلف. وبحلول السبعينيات تحولت الاهتمامات السياسية من التخلف إلى الانحطاط decadence، ومن التحديث إلى التطهر الروحي للمجتمع الفاسد، ومن الأبعاد السياسية للتطور الحكومي إلى استخدام العائد النفطي وتغيير قيم المجتمع. وبذلك استقطبت السياسة حول توزيع الثورة، وليس السيطرة على الإنتاج حول الانحدار الروحي

والاستهلاكى، وليس المشاركة السياسية وصنع القرار الرشيد.[١٧٢]

عندما بدأ احتكاك إيران بالغرب فى أواخر القرن التاسع عشر، تكشف التوتر بين الدينى والعلمانى الذى تميز بهما التاريخ الإيرانى الطويل ؛ بسبب التزاوج ما بين المكون الفارسى والإسلامى داخل الثقافة الإيرانية. وقدمت الثورة الدستورية أساسًا جديدًا للسلطة، وخالف الإيرانيون تقليد السلطة المطلقة ذات الأساس الدينى للملك التى اعترف بها الفقهاء.[١٧٣] انتشرت فى إيران مع بدايات القرن العشرين الجمعيات شبه السرية التى تساند الإصلاحات الليبرالية، وكانت تنتشر بها عضوية الفقهاء بها أو تستلهم الخطاب الدينى فى توجهاتها، فكثر استخدام الأيديولوچية الشيعية ولعبت كل من الرموز والزعامات القومية والإسلامية دورًا مركزيًا[١٧٤]، وبذلك تلازم الفقه والدين مع الدعوة للإصلاحات الليبرالية بشكل أو بآخر فى هذه الحقبة المهمة. أما خلال خمسة عقود وما يزيد من الدولة البهلوية هيمنت العلمانية على الدين. عكس الوضع خلال الثورة الإسلامية؛ حيث طغى الإسلام على السياسة وانتقلت السياسة إلى نخبة جديدة تمامًا.[١٧٥]

تأثرت إيران طوال القرن الماضى بعدة تيارات أيديولوچية: التحديث، القومية والإسلامية: بدا التيار التحديثى واضحا وسط أفراد النخبة المعرضين للأفكار الغربية من خلال التعليم أو السفر. ويدخل فى إطار من سُموا بالليبراليين- الجمهوريون أو الاشتراكيون. لقد عملوا على مواءمة النمط الغربى للتنظيم العسكرى والعتاد وللإدارة العامة والهياكل المدنية مع الظروف الإيرانية. ومن ناحية أخرى تعددت أشكال القومية بحسب الجماعة والتعليم والتوجه الاجتماعى. ومع صعود "رضا خان" أطلق الغربُ "القوميين" على من ينادون بحكومة مركزية قوية، ويدافعون عن العسكرية واللغة الفارسية وتمجيد ماضى ما قبل الإسلامى. بالنسبة للإسلاميين، كانت الأمة كلاً من الإيرانى والمسلم. بالرغم من نظرة القومى التحديثى السلبية للفقهى، باعتباره أحد مصادر الضعف القومى، غير أنه تقاسم مع الإسلامى فى هدف مشترك، وهو تقوية إيران ضد العالم العدوانى.[١٧٦] كما اختلفت الليبرالية لدى الديموقراطيين الاشتراكيين عن الليبرالية الكلاسيكية فى تركيزها على المساواة الاجتماعية الاقتصادية؛ من أجل حياة كريمة.[١٧٧]

مع نهايات القرن التاسع عشر بدأ استيراد تدريجى للأفكار من الغرب، وبفعل الاحتكاك بذات الغرب تم إحياء الحس القومى الذى عمل على تدعيم الاستقلال السياسى والاقتصادى للدولة.[١٧٨] ونمت القومية الإيرانية فى أواخر القرن التاسع عشر كاستجابة لتزايد التهديد الأجنبى للاستقلالية الإيرانية وللإسلام من خلال اختراق القوى الاستعمارية غير المسلمة ولمحاولة تقديم حدود دستورية رسمية للحكم الأوتوقراطى التسلطى للقاجار.[١٧٩] لقد لعبت القومية دورًا مهمًا خلال القرن العشرين، ولكن ليس كمنظومة قيم أيديولوچية متمايزة؛ لأن القومية ليست أيديولوچية متكاملة بالمعنى الحرفى للكلمة، ويمكن إدماجها مع نظم أيديولوچية متعددة، فإنه يمكن ملاحظة التواجد القومى فى تجمعات أيديولوچية متعددة ونشيطة، تتلخص فى أربعة اتجاهات رئيسية: القومية

أيديولوجية متعددة ونشيطة، تتلخص فى أربعة اتجاهات رئيسية: القومية الليبرالية التى مثلتها حركة مصدق وفكر الجبهة الوطني عامة، والقومية الفارسية التى تركز على تعريف إيران من خلال مرحلة ما قبل الإسلام، ثم القومية الاشتراكية التى عبر عنها خطاب جماعة "فدائيان"، وأخيرًا القومية الإسلامية التى ظهرت لها رؤى فرعية مختلفة داخل التعدد الإسلامى الفكرى فى إيران، مثل: فكر الإمام الخمينى، ورافسنجانى، وتلقانى، بل وبعض القطاعات داخل الجبهة الوطنية، وتنظيم المجاهدين وغيرها.(١٨٠)

غالبًا ما تقترن عملية بناء مركز سياسى حديث بمراحل من ظهور الحركات القومية والمطالبة بتجديد النظام السياسى؛حيث تنتج عملية تحديث التعليم والاقتصاد نوعًا من السلوك الاحتجاجى، خاصة فى وسط النخب التقليدية والبازار الذين يوجهون نقدهم للسلطة الملكية المركزية والقوى الخارجية. وفى هذا الإطار تكتسب الثورة الدستورية فى مطلع القرن دلالة مهمة؛ لأنها بلورت تعبئة الفقهاء والبازار ضد النفوذ السياسى- الاقتصادى للغرب، وضد السلطة المطلقة للسلطة الشاهنشاهية، وظهرت الدعوة لتأسيس مؤسسات تمثيلية تضمن الحد الأدنى من النفوذ للفقهاء والبازار، فكان ذلك بمثابة الظهور الأول لجدل يحمل طابعًا قوميًا تحديثيًا.(١٨١) وتشير بعض الكتابات إلى أهمية الدور الذى لعبه الديموقراطيون الاشتراكيون، خاصة بعد كسب المعركة الأولية فى تأسيس البرلمان وصياغة الدستور، ففى الفترة من ١٩٠٦ إلى ١٩١١ أظهرت التنظيمات الديموقراطية الاشتراكية بمساعدة المفكرين الأرمن والآزاريين تأثيرا على الحركة الدستورية ساهم فى تصاعد راديكاليتها.(١٨٢)ومن هنا من الأهمية بمكان الانتباه إلى بداية دخول أيديولوجية أخرى فى سياق العمل السياسى. أراد الديموقراطيون الذين سموا بالجناح الراديكالى داخل حركة الدستور أن يسرعوا من تنمية إيران وتحويلها من النظام الإقطاعى إلى دولة جديدة رأسمالية وأكثر تقدمًا، ولكن دعا حزب "الديمقراط" لأن تقوم هذه الدولة أيضاً بعدة برامج إصلاح اجتماعى للعمال والفلاحين. فيرى أن التنمية الاقتصادية والإصلاح الاجتماعى الوسيلتان اللذان يفسحا الطريق للنظام الاشتراكى فى المستقبل المنظور. فيجب- وفقا لهم- أن يؤسس النظام الاقتصادى الجيد فى إيران على ثلاثة مبادئ أساسية: "المركزية، والبرلمانية، والديموقراطية". فالبلاد فى حاجة إلى حكومة مركزية قوية تبادر ببرنامج للتصنيع يمكن إيران من مواجهة التحديات التى يفرضها الاختراق الاقتصادى الأجنبى. كما ساد الرؤية العلمانية الداعية للفصل بين الدين والسياسة برنامج هذا الحزب، ولكن ظل هذا البرنامج حبرا على الورق بالرغم من تكوينه لحكومة ائتلافية مع زعماء قبائل باختيار فى ١٩١٠، ولكن لأسباب اقتصادية بالأساس خاصة بالضرائب ساد نوع من التذمر العام تجاه المجلس الثانى والديموقراطيين . وفى النهاية سادت الاغتيالات المتبادلة بين الطرفين: الديموقراطيين والاختياريين من ناحية، والمعتدلون من ناحية، الذين رأوا فى سلوك زعيم حزب "الديمقراط" مضادا لسمات الأمة الإسلامية وقوانين الشرع. وأعلن هذا الخلاف عن بداية نهاية الحركة

الدستورية التي حظت بدعم جماهيرى. وحلت الحكومة المجلس فى ديسمبر ١٩١١ معلنة انتهاء الفترة الدستورية الأولى.(١٨٣)

كانت الحركة الدستورية من الضعف بحيث لم تحمل ثورة ١٩٠٦ تعبئة مستديمة لأطرافها: اتجه الفقهاء سريعًا إلى محاولة التأكيد على أولوية الشريعة على نظام دستورى يتواءم مع النموذج الغربى، عادت الجماهير إلى المفهوم السلبى للقومية، وبالمثل خبت مساهمات السلطة السياسية التى لا ترى فى المؤسسات التمثيلية إلا جانبًا ثانويًا قليل الفائدة من التحديث السياسى؛ ولذا اعتبر البعض أن ثورة ١٩٠٦ ما هى إلا رمز فى التاريخ الفارسى.(١٨٤) إلا أنه على مستوى ما قدمته من أفكار، وما أنتجته من مؤسسات تشريعية- حتى لو تم تعطيل الكثير من وظائفها- لا يمكن قصر تأثيرها على المستوى الرمزى، بدليل أن المطالبة بعودة هذا الدستور ظلت من المطالب الأساسية لفقهاء فى الستينيات والسبعينيات بحيث جاءت رؤية الإمام الخمينى الخاصة للدستور وكونه مشتقًا من الشريعة، وأن البرلمان تنحصر مهمته فى التأكد من تطبيق هذه القوانين التى يفسرها الفقهاء، معبرة عن أقلية فى البداية.(١٨٥) ولقد ظل دستور ١٩٠٦ مطبقًا رسميًا حتى ١٩٧٩، وتأسس على دستور بلجيكا فى معظم مواده.(١٨٦) فى حين اقتصرت الدعاوى قبل الستينيات والسبعينيات على أحقية المجتهدين فى إسداء النصح للملوك، وهى التى ساعدت على تدعيم الحركات المعارضة من ١٨٩١ إلى ١٩٩١ وفى ١٩٢٤ وفى الخمسينيات.(١٨٧) كما أن الثورة الدستورية كانت إيذانًا بميلاد حركات جماهير المدن المسيسة.(١٨٨) وقدمت نمطًا جماهيريًا (grassroots) جديدًا، ليس فقط بين الطبقة الوسطى، بل بين العمال والفلاحين وبعض دوائر المرأة فى المدن، وأثرت أفكارًا جديدة للديموقراطية الاشتراكية من خلال الجمعيات السرية ومجالس الانتخاب المحلية، بالإضافة إلى مسار عمل مؤسسات سياسية جديدة مثل المجلس.(١٨٩)

ولكن كانت الفترة الدستورية قصيرة. فعند قيام اتفاق ١٩٠٧ بتقسيم مناطق النفوذ بين روسيا وبريطانيا قام الشاه بإغلاق مجلس الشورى الوطنى بدعم من روسيا فى يوليو ١٩٠٨. وبالرغم من فتحه من جديد فى أواخر ١٩٠٨، فإنه ألغى فى ١٩١١.(١٩٠) وعندما زحف ثوار جيلان بمساعدة قبائل باختيار إلى العاصمة فى ١٩١٩ أعادوا تأسيس الحكومة الدستورية، وتم طرد الشاه محمد على من البلاد، وحل محله ابنه الأمير أحمد، وتم تكوين المجلس الثانى.(١٩١) وبهذا ما زال التطور الديموقراطى مرتبطًا بحركة تغيير آتية من خارج النظام، وتصحبها درجة من درجات العنف، فما زال التطبيق الديموقراطى فى بدياته غير متمتع بالنضج.

٢- الدولة البهلوية والتحديث:

ظهرت الدولة البهلوية فى مناخ يسوده الفوضى الواضحة على كافة الأصعدة السياسية والاقتصادية والعسكرية والفكرية أيضًا، فاحتل هدف بناء دولة قومية مركزية قوية قمة سلم

الأولويات لدى مؤسس هذه الدولة، وتلاه ابنه، وتبنى مشروع الغرب للتحديث، إلا أنه ركز على الأبعاد الاقتصادية والثقافية، متغافلاً عن توفير ليبرالية سياسية حقة؛ حتى تكتمل بالفعل حلقات المشروع التحديثي، وهو الخطأ التاريخي الذى أحدث خللاً هيكليًا خلق مناخًا مواتيًا ومثيرًا باستمرار لحركات التغيير، سواء الإصلاحية أو الثورية.

أ- قيام دولة مركزية قوية:

بالإضافة إلى هذا التعدد الأيديولوجى الذى ماجت به إيران فى الربع الأول من القرن العشرين، ظهرت فوضى واضحة على أرض الواقع: مات ما يقرب من ربع السكان؛ بسبب المجاعات والأمراض، مثل: الكوليرا. وبانهيار روسيا والعثمانيين وألمانيا احتلت القوى البريطانية معظم الأراضى الإيرانية، وساندت الشاه والحكومة والعسكريين. ولم تنصاع القبائل، مثل: تبريز، ومشهد، وغيرها لأوامر طهران، وربما تجاهل ربع آخر من الإيرانيين وجود سلطة مركزية.(١٩٢) فنحن إذن أمام أزمة قومية، ومن الطبيعى توقع تغيير يتبعها، وقد جاء على يد الشاه رضا.

لقد حظى رضا خان بدعم كل من الفقهاء والليبراليين القوميين فى البداية بهدف تقوية الدولة المركزية لمقاومة النفوذ الأجنبى، وبهدف استخدام قوته فى تحقيق برنامج الإصلاح الدستورى الذى بدا أن الهيمنة ستكون لصالح الفقهاء وملاك الأراضى المحافظين على الانتخابات. فمن الواضح أن جماعات متباينة قد منحته مساندتها من أجل أسباب خاصة بها، متغافلة عن بعض مؤشرات استبداده المستقبلى.(١٩٣)

وعلى الجانب الآخر ارتبط بناء الحداثة السياسية فى إيران برغبات قمة السلطة السياسية- الشاه- لاستعادة قوته السياسية أمام الهزائم الداخلية والخارجية؛ فالمبادرة تأتى من أعلى بهدف بناء مركز يسيطر على الواقع السياسى- الاجتماعى المفتت؛ وهو ما لا يعنى التخلى عن النمط الدينى للشرعية؛ حيث كان من المفترض أن يحتل الشاه مكانة الخلفاء، ولكن مع خلط أنماط جديدة من الشرعية تتواكب مع الطبقة الاقتصادية الجديدة المتوقع بزوغها فى ظل محاولات التحديث. وغالبًا ما يمثل الجيش أولى مجالات الإصلاح، ويتواكب معه تقوية للبيروقراطية، وإعادة تشكيل للعمل التشريعى أو إصدار القواعد.(١٩٤)فكان أن بدأ ببناء جيش إيرانى علمانى يمثل مركز مستقل لسيطرة عرشه العسكرية على باقى قطاعات المجتمع. ومثلت هذه القوة العسكرية سنده فى عملية علمنة المحاكم والمدارس وإنشاء جامعات علمانية جديدة.(١٩٥)مع ملاحظة أن الشاه رضا مثله مثل من سبقه؛ ما زال لا يميز بين الدولة وشخصه، وبين عائلته والأمة. ففى الوقت الذى استاء من التدخل الأجنبى المتزايد فى شئون إيران فإنه رفض بشدة أية معارضة فردية أو جماعية للسلطة المركزية، الذي رأى كعسكرى أن أى فوضى تقود إلى ضعف قومى، وأدرك أن القوة المركزية تقوم على دعامتين:

الأولى: القدرة على إحداث توازن ما بين القوى المتنافسة والمستقلة، والثانية: رغبة الحكومة فى العمل بحسم لإزاحة المناوئين، خاصة فى أوقات الأزمات. لقد أدخل الجميع: فقهاء، وعلمانيين، وليبراليين، ومحافظين للتواؤم مع قضيته التى رآها قضية إيران. وحاول استخدام القوى الخارجية، مثله مثل من سبقه؛ لتدعيم قوته. وعمل على تدعيم القوة المؤسسية للحكومة المركزية، خاصة فى الشئون العسكرية والمالية لزيادة القوة القومية والتقليل من التبعية الحكومية على القطاعات المحلية والأجنبية. لقد استخدم حلفاءه لبناء دولة قوية، وهى وفق رؤيته وخلفيته دولة استبدادية عسكرية.(١٩٦)

وبالفعل، مثلت الدولة البهلوية بداية تحديث ايران؛ فخلال الفترة من ١٩٢٧ إلى ١٩٧٧ تعرضت ايران لتحولات ضخمة فى الهياكل الاقتصادية، والدخل النفطى، وتركزت عملية تصنيع إيران وإنشاء كل بنيتها التحتية الحديثة والتعليم ونزع سلاح والاستقرار الجزئى للقبائل القوية وتحديث القوانين بما فيها قوانين الأحوال الشخصية والأسرية ذات الحساسية الخاصة والإصلاح الزراعى والنمو السكانى السريع والتمدن المكثف والتوسع فى المدن وإضعاف قوة الفقهاء والبازار وبناء جيش حديث من الصفر وهيكل حكومى للدولة. وجميعها إصلاحات تمت برغبة ملكية.(١٩٧)

تأثر مؤسس الدولة البهلوية الشاه محمد رضا خان بتجربة كمال أتاتورك؛ حيث تزامنت التجربتان فى مطلع العقد الثانى من القرن العشرين، إلا أن الواقع الإيرانى اختلفت درجة تقبله لمعالم التجربة التحديثية التى قوامها التغريب والعلمانية، خاصة فى إطار ما لعبه الفقهاء من دور حاسم فى الحد من انتشار أفكار التغريب داخل المجتمع الإيرانى. بل إن معارضة الفقهاء لإعلان رضا خان تأسيس نظام جمهورى فى ١٩٢٤؛ خوفًا من علمانية توجهها كانت السبب الرئيسى وراء تراجعه وإعلان نفسه الشاه الأول فى الدولة البهلوية. كما كان ضعف شرعيته وراء الحد من نجاح تجربته التحديثية فى تغريب المجتمع الإيرانى.(١٩٨)

فتح الشاه رضا الباب على مصراعيه أمام الإسراع بعملية التحديث: تم تشجيع النمط الغربى من التعليم، وتشريع قواعد ليست مؤسسة على الشريعة، وإنشاء محاكم جديدة لتطبيقها، وتم علمنة جمعية خدمات الرفاهية. وفى الوقت الذى تعمل هذه الإصلاحات على إضعاف سيطرة الفقهاء تقوى من سيطرة الدولة. وبمرور الوقت تحول الفقهاء إلى مناوئين للنظام البهلوى. ورأى الشاه رضا أن عملية تدمير المؤسسة الدينية والعمل على خلق دولة علمانية إنما يسهل من عملية التحديث، وهو التأثر بتجربة "كمال أتاتورك". ولمواكبه هذه الرغبة تمَّ الإعلاء من تاريخ إيران ما قبل الإسلام وتمجيده، وهو الأمر الذى اتبعه أيضا ابنه، ولكن بشكل أوضح، وهو ما اعتبره كثير من المسلمين والمؤسسة الفقهية هجومًا على الإسلام. لقد تغير مناخ التحديث العام فى الستينيات والسبعينيات بحيث ساد

الاعتقاد أن جذور المشاكل تكمن فى التغريب والتحديث، أو على الأقل بعض مظاهرهما بحيث، بدأ الناس الحديث عن مرض التغريب westoxication.(١٩٩)

لقد حقق الشاه رضا الكثير لإيران، ولكنه افتقد التواصل مع الأبعاد الشيعية فى الثقافة الإيرانية، وأجهض توقعات الشعب الإيرانى فى العدالة؛ فلقد عاش فى تصوره للقومية، ولقد كرر ابنه نفس الأخطاء فخلف الاغتراب الثقافى والحكم المطلق، بل أضاف إليه فشلاً أوضح فى حماية الأمة من الأجانب.(٢٠٠)

ولعل تصاعد ظاهرة التمدن مسألة من المهم الإشارة إليها، ليس باعتبارها أحد أهم نتائج التحديث؛ ولكن لأن الثورات الرئيسية فى إيران ثورات مدنية بالأساس. فلقد تميزت الثورات فى إيران بتورط ليس مدينة واحدة أو اثنتين، بل تقريبا عدة مدن رئيسية أعطى للحركة الثورية فى إيران طابعا قويا متكررا. ويرجع ذلك بالأساس إلى طبيعة الدولة البهلوية التى على عكس دولة القاجار التقليدية، كانت دولة مركزية ذات تحديث سريع؛ فلقد شجعت الدولة الصناعات الحديثة والاتصالات؛ وهو ما ساعد على نمو المدن الإيرانية نموًا كبيرًا بسبب تزايد الهجرة من الريف إلى المدن. وعندما قامت الثورة الإسلامية فى ١٩٧٩ بعد عدة عقود من التحديث المكثف، كانت مثلها مثل الحركات التغييرية السابقة تعتمد على التحالف الواسع بين الفقهاء والبازار والمثقفين، وتلعب المدن الرئيسية دورًا محوريًا بالرغم من دخول طبقات وأفكار جديدة إلى الجماعة الثورية.(٢٠١) فلقد استخدمت الحركات المدنية الإيرانية الوسائل التقليدية فى التحالف والتنظيم، بالرغم من تنامى الطرق الحديثة للاقتصاد والتنظيم فى إيران، فهناك العامل الثقافى الموحد. وظهر الاقتصاد المزدوج بتعايش طرق إنتاج مختلفة.(٢٠٢)

لقد خلق التحديثُ الازدواجية فى كل من المجتمع والاقتصاد، فى إطارها تتحدث الطبقات المستغربة- والأكثر ثراءً فى الوقت نفسه- لغة مختلفة عن الطبقات التقليدية والشعبية، ولها أسلوب حياة مختلف وقيم ثقافية مغايرة. ونتج قدر من التوتر المجتمعى يمكن اعتباره أحد روافد الإحياء الإسلامى فى الستينيات والسبعينيات. لقد قدمت إيران نموذجًا مثاليًا لقصور نظرية التحديث؛ حيث صاحبت كل خطوة للأمام أخرى للخلف، وكان لمعظم البرامج الاقتصادية والاجتماعية والثقافية أبعادًا سلبية؛ حتى أرجع الكثير من المحللين سقوط الشاه إلى هذا النمط من التحديث الذى اتبعه.(٢٠٣)

ب- ليبرالية سياسية شكلية:

لقد تميزت سلطة الملكية فى إيران بالاستبداد. ومن أهم الأدوار التى كان على الملكية الاضطلاع بها هى لعب دور المحكم والموازن بين كثير من الجماعات، مثل: زعماء القبائل، والفقهاء، والطوائف المهنية المختلفة؛ وهو ما يجعل لسلطته المطلقة بعض الحدود، ولكنها فى النهاية سلطة غير محاسبة إلا أمام الله؛ حيث لا يوجد هيكل دستورى لمحاسبته، بل فقط تعمل على مراعاة

توازنات القوة الموجودة،[٢٠٤] حتى أن البعض أشار إلى نجاح الإمام الخمينى بتفوق فى لعب الدور الموازن لكافة القوى المتصارعة فى العقد الأول من الثورة مع استمرار تمتعه بسلطات عظمى، كأحد مؤشرات استمرار الطابع الاستبدادى للدولة الإيرانية.

شهدت ايران فترات قصيرة من الليبرالية السياسية النسبية، ولكنها ارتبطت أساسا بإرادة الحاكم المنفردة، أو موافقته على مطالب جماعة التغيير؛ وهو ما يوضح محورية دور الشاه فى النظام السياسى الإيرانى وتأثيره الضخم على توجهات النظام.

تشابه الشاه رضا مع سابقيه من حكام ايران فى رغبة جعل نفسه وأسرته الحاكمة الرمز الأكبر للأمة؛ فخلال عشرين عامًا نجح فى حفظ النظام والدفاع عن الأمة، ولكن خلال هذه السنوات عاش الإيرانيون مثلما عاشوا فى عهود الملكيات السابقة فى ظل الفساد وعدم العدالة والأوتوقراطية.[٢٠٥] حيث استمرت الأهمية لأولويات الحاكم وليس المحكوم، واستمرت شخصانية السلطة طوال القرن، إلا أنه بعد الثورة اتخذت أبعادًا أخرى، وأصبح الإسلام هو الرمز.

انخفضت شعبية رضا خان وسط الأنتلجستيا الإيرانية؛ بسبب استبداد حكمه؛ حيث أحبط جهود البرلمان الإيرانى بعد الثورة الدستورية الساعية إلى تأسيس قاعدة قانونية رشيدة للسلطة فى ايران، كما أدى استبداد حكمه إلى تغريب عدة قطاعات من البرجوازية حتى تلك التى ناصرته. وبتحديث الدولة اصطناعيا يتأسس حكم شخصى ينبثق الولاء فيه من خليط من الخوف والمكافأة لمعاونيه. وساهم الارتباط الوثيق بين الشاه رضا والقوى الأجنبية فى إحداث أزمة فى سيادة الدولة الإيرانية قلصت من شرعيته، وذلك بالإضافة إلى التأثير السلبى للسياسات المعادية للفقهاء التى أثارت الحساسية لدى أغلبية القطاعات الجماهيرية.[٢٠٦] فلقد سيطر على البرلمان والجيش وجميع مؤسسات القوة، إلا أنه لم يستطع أن يدمر الفقهاء. وفى محاولته لتحييد قوى روسيا وبريطانيا فى ايران بالتحالف مع ألمانيا كانت نهايته؛ حيث أصبح خط السكة الحديد الذى أنشأه خط الحياة لروسيا وإمدادات الحلفاء لها فى الحرب؛ فقام البريطانيون والروس بتولية ابنه البالغ من العمر (٢٢) عاما، المعروف بنزواته وأعلم بسهولة استبداله إن رفض ما يُملى عليه.[٢٠٧] فمن الغريب أن سقوط الشاه رضا جاء بفعل متغير خارجى بالرغم، من تعدد سلبيات ممارساته الداخلية.

اقترنت حركة مصدق بمفاهيم القومية الممزوجة بالليبرالية والديموقراطية. فيما بين ١٩٥١ و١٩٥٣ ظهرت كاريزما مصدق من داخل البرلمان الإيرانى لتقود ايران فى حركة تغيير جديدة ضد محاولات الإخضاع القومى وضد الملكية المطلقة.[٢٠٨] ولكن عند تأزم الأمور لجأ مصدق إلى سلاح قانون الطوارئ وحاول اتخاذ إجراءات تسلطية لمواجهة خصومه، ولكنه لم يكن يمتلك أدواتها

القهرية.(٢٠٩) إذ" هناك مزجًا دائمًا ما بين الديموقراطية والتسلطية حتى فى ظل أكثر الحركات الداعية للديموقراطية.

أشارت بعض التحليلات إلى الأثر الإيجابى لفترة الليبرالية النسبية التى عاشتها إيران، فى الفترة من ١٩٤١ إلى ١٩٥٣ بعودة حكم أكثر دستورية، فلقد أنتجت هذه التجربة صعود أول حركة قومية ناجحة فى دولة مستقلة فى الجنوب بأكمله بتأميم شركة النفط البريطانية الضخمة. وبعد سقوط مصدق فى ١٩٥٣ عاد الحكم الملكى أكثر أوتوقراطية فى ظل الشاه محمد رضا.(٢١٠) ترى بعض التحليلات تجذر الحكم الملكى فى الثقافة الإيرانية، ودللوا على ذلك بسهولة تأمين الولايات المتحدة عودة واستمرار الشاه محمد رضا، بحيث اعتاد الشعب الإيرانى على الحكم الملكى، سواء المطلق أو الدستوري، ولم يتخيلوا بديلا" آخر(٢١١) - حتى هذه اللحظة. لقد عارض الشاه محمد رضا وأسقط رؤساء الوزراء الأقوياء، واعتمد فى حكمه على الاستغلال أكثر من القيادة، وقام بتقوية الجيش باعتباره قاعدة القوة الرئيسية لحكمه، وعمل على ولاء كل فرع بذاته له شخصيًا؛ تخوفا من توحده ضده، كما اعتمد بشكل متزايد على نصائح السفراء الأمريكيين والبريطانيين.(٢١٢)

تعددت الأسباب لعدم اكتمال التجربة الديموقراطية ومؤسستها بشكل كامل فى الأربعينيات: يدخل النفوذ الأجنبى كأحد العوامل، ولكن هناك أيضًا سمات مؤسسية وقانونية وعملياتية خاصة بفروع الحكومة المختلفة منعت تطبيق ديموقراطية حقة، وذلك بالرغم من التوسع فى بعض أبعاد التطور الديموقراطى، مثل حرية التعبير والتجمع. وتأسست عدة أحزاب من مختلف الاتجاهات من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار؛ وهو ما خلق مناخًا واعيًا بأمراض المجتمع الرئيسى، والطرق المختلفة لعلاجها.(٢١٣) حتى ١٩٧٥ اتسم النظام الحزبى الإيرانى رسمي"ا بكونه نظام الحزبين: حزب إيران الجديدة كحزب الحكومة، وحزب الشعب كحزب المعارضة.(٢١٤)

اختلفت النتائج الخاصة بكل من تجربتى الليبرالية فى ١٩٦٣ و١٩٧٩؛ بسبب اختلاف الديناميكيات الداخلية لعملية التغيير داخل النظام فى كل فترة على حدة؛ ففى ظل عجز المؤسسات ظهرت أهمية الأشخاص فى ١٩٦٠- ١٩٦٣ تمتع الشاه بسلطة شخصية واسعة لعدد من السنوات، وكان فى مجده، ولكن بحلول عام ١٩٧٧ كان شخصا مريضا غير قادر على التصرف بحسم واتساق. وفى بداية الستينيات لم يكن فى مواجهة الشاه منافس قوى يستطيع جمع قوى المعارضة مثل شخصية الإمام الخمينى فى أواخر السبعينيات. ولم تمتلك القوى العلمانية مثل هذه القيادة؛ وهو ما يفسر اندثارها عقب نجاح الثورة سريعا. فى حين أن بازرجان الذى عاصر التجربتين كان سياسيًا، يسعى لإقناع الآخرين فكريا أكثر من أن يكون زعيمًا بحق، خاصة أنه فى كلا المرحلتين عمل فى ظل القيادتين الكاريزميتين لإيران فى القرن العشرين: مصدق والإمام الخمينى. كما يجب ملاحظة أن درجة استبداد نظام الشاه كانت أكبر بكثير فى مرحلة ما قبل الثورة الإسلامية عن بداية

الستينيات التى سمحت تجربة أمينى بها بوجود شبه المعارضة على الرغم من قصر هذه الفترة. بعكس ما حدث لهويدا رئيس الوزراء للشاه لأكثر من اثنى عشر عاما الذى أمر الشاه بسرعة محاكمته لتهدئة الجماهير.(٢١٥) كما ظهر عنصر اختلاف رئيسى يختص بالعدد فالأعداد التى يمكن لمعارضة الشاه تعبئتها فى الستينيات لم تتعد الآلاف فى حين وصلت المظاهرات إلى الملايين فى ١٩٧٨، خاصة وأن الأزمة الاقتصادية الناجمة بعد خمسة عشر عامًا من النمو الاقتصادى كانت قد استفحلت. كما أن حساسية الجماهير أكثر بكثير فيما يخص التعبئة الدينية عن تلك التعبئة التى تنادى بانتخابات حرة وبتقليص سلطات الشاه. فمن الواضح أن الجماهير المعارضة كانت أكثر تنظيما وتعبئة فى ١٩٧٨ عن بداية الستينيات، وفى الوقت الذى عملت فيه قيادات الحركة القومية فى التجربة الليبرالية الأولى على تجنب مواجهات الشارع مع الشاه كانت ،هذه المواجهات الأداة الرئيسية للفقهاء تحت زعامة خمينى وفى غاية التنظيم.(٢١٦) لقد تميز تطور ما بعد الحرب العالمية الثانية بمزيد من تماسك الرأسمالية مع تركيز لسلطات الشاه، وكذلك ظهور حركة شعبية تهاجم علاقات الشاه الوثيقة مع القوى الأجنبية.(٢١٧) إذن من الغريب أن إيران مثلها مثل كثير من دول العالم الإسلامى بل والنامى خبرت ليبرالية اقتصادية بدون ليبرالية سياسية.

اتسمت المؤسسة البرلمانية بضعف عام حتى قبل قيام الدولة البهلوية. فلقد اشتملت سلطات وتشكيل البرلمان بعدة نواقص: فالشاه يعين نصف أعضائه (المادة ٤٥)، وجميع القوانين ما عدا الخاصة بالمالية يجب أن تحظى بموافقة المجلس وتصديق الشاه (المادة ١٧ و٤٣).(٢١٨) كما قامت الحكومة الأوتوقراطية والتدخل الأجنبى بمحو أية قيمة حقيقية للبرلمان الإيرانى، منذ إنشائه عام ١٩٠٥ خلال الثورة الدستورية، ولم يقم بالدور المكلف به فى أى وقت من الأوقات. وبالرغم من ذلك تخطى المجلس النيابى سقوط الحركة الدستورية فى ١٩١١، واستمرت كطرف - ولو ضعيف - من أطراف العملية الديموقراطية البرلمانية فى الدولة القاجارية.(٢١٩)

وكان من نتائج وصول بهلوى للحكم تهميش واضح للمؤسسة الدستورية، فى حين أن المجالس التشريعية الأولى كانت تلعب أدوارًا مهمة نسبيًا، ثم قلت اجتماعات المجالس اللاحقة تدريجيًا مع تزايد سيطرة رضا خان على الشاه أحمد فى ١٩٢١ قبل أن يسقط الدولة القاجارية، ويعين نفسه شاه لإيران فى ١٩٢٥. ومنذ ذلك التاريخ تحولت المجالس التشريعية إلى أدوات لسلطته ، حيث كان يختار بنفسه النواب ويمنع من ناحية أخرى الأحزاب السياسية.(٢٢٠)

ولكن من الملاحظ أن الإرهاصات الأولى لحركة مصدق بدأت من ساحة البرلمان، وتحديدا آخر العقد الأربعين من القرن العشرين، حيث حظت انتخابات ١٩٤٩ البرلمانية باهتمام خاص؛ بسبب تصاعد حدة الجدل حول الظلم الواقع على إيران من اتفاقيات توزيع النفط مع بريطانيا، وبدأ يظهر مصطلح التأميم، وطالب تسعة عشر عضوًا بتحقيق فى هذا الشأن وانتهى الأمر بتكوين الجبهة

الوطنية؛ لتكون التعبير التنظيمي عن الحركة القومية.(٢٢١) ومن هنا اكتسب البرلمان الإيراني أهمية خاصة في هذه اللحظة التاريخية فكان الساحة المؤسسية التي انطلق منه حركة مصدق وتأسس واحدة من أهم تنظيمات المعارضة الإيرانية لفترة طويلة.

ولم تشهد إيران إلا فترة قصيرة من المشاورات البرلمانية عقب الحرب العالمية الثانية ، وإن كانت من خلال برلمانيين لا يعبرون عن إرادة الشعب تعبيرًا حقيقيًا. ثم تلته قهر لمختلف الجماعات والطبقات، خاصة للقوى العلمانية عقب ١٩٥٣ مما فتح المجال أمام المعارضة الفقهية وحلفائها الذين يمكن لمقابلتهم أن تتم في المنازل والمساجد مع استخدام لغة كودية.(٢٢٢)

اتسم تطبيق الإصلاحات الدستورية الناجمة عن ثورة ١٩٠٦ بالشكلية ، ولعبت الانتخابات دورًا مختلفا عن الدور الأصيل لها بحيث أصبح زيفها أحد أهم مظاهر تزايد الحكم الأوتوقراطي. فعلى سبيل المثال شهدت انتخابات عام ١٩٦٠ لانتخاب المجلس العشرين تزويرًا واضحًا حتى إن الناجحين كانوا يشعرون بالإحراج فلقد أثبتت أن الانتخابات أداة في يد الشاه وحده. وعندما ظهر احتجاج وأغلق البازار متاجرهم ألغى الشاه الانتخابات وحل المجلس الجديد. وبدلاً من أن تكون الانتخابات لحظة للإصلاح السياسي أثبتت تزايد الحكم الأوتوقراطي للشاه(٢٢٣) ،بالرغم من إجبار رئيس الوزراء "إقبال" على الاستقالة. فلقد عانت الانتخابات المعادة أيضًا من تزوير واضح وعاد احتجاج المعارضة بزعامة الجبهة الوطنية (الثانية التي أنشئت ١٩٦٠) ، وظهرت الإضرابات في أوساط الطلبة والبازار مع إضراب للمدرسين. وساهمت هذه المتغيرات الداخلية مع أخرى خارجية ،أهمها انتخاب كيندي إلى بدء مرحلة الليبرالية الثانية قامت فيها وزارة أميني بحل المجلس العشرين وضمان حرية الصحافة والسماح لجبهة الوطنية بعودة الأنشطة العامة والأهم التخطيط للإصلاح الزراعي.(٢٢٤) ثم علق الشاه البرلمان وأعلن أنه سيحكم بالمراسيم الملكية. وتزايد النقد لتزايد سلطوية نظامه، حيث قامت عدة مظاهرات وانتشر التمرد في جامعة طهران في بداية ١٩٦٢، وتم قهر المظاهرات بعنف. وفي العام التالي دخل موضوع التبعية للغرب كعامل إضافي لإشعال المعارضة.(٢٢٥)

من أهم سمات العمل السياسي في إيران هو توافر درجة مقبولة من التعاون السياسي بين الجماعات المختلفة ظهرت على مدار القرن الماضي: الفقهاء، الجبهة الوطنية، تيارات ليبرالية أخرى، اليسار استطاعوا أن يجتمعوا حول قضية عامة. والتحالف ما بين القيادات الدينية وزعماء الحركة السياسية المستغربة westernized أمر لا شبيه له ، سواء في العالم الإسلامي أو غير الإسلامي. بل الأغرب أن التنوع الأيديولوجي لا يوجد فقط فيما بين الجماعات ، بل أيضًا داخل الجماعة الواحدة بما فيها المؤسسة الدينية ذاتها.(٢٢٦)

فمن أهم ما أنتجته تجارب تطبيق الليبرالية تحريك القوى المعارضة وتحديها للنظام الذي يسمح

بانتخابات حرة؛ ليثبت شرعيته: فالنظام يريد من هذه الانتخابات تأسيس الليبرالية النسبية التي تمتص العاصفة، إلا أن المعارضة تصمم على هدف الدمقرطة الكاملة وترفض حتى بالرغم من كونها شبه معارضة أن تتوائم مع هذه الليبرالية النسبية.(٢٢٧) إن المعارضة الإيرانية أكثر قوة وفعالية من كثير من قوى المعارضة في العالم الإسلامي؛ فلقد وضعت لحكام إيران خطوطًا حمراء كثيرًا ما نجحوا في انتزاع احترام هؤلاء الحكام لها مثال حركة التبغ وثورة ١٩٦٣، والأهم قدرتها على إجبار الحاكم على تغيير شكل النظام كما في الثورة الدستورية، أو إسقاط النظام بأكمله كما في الثورة الإسلامية.

وبالنظر إلى إشكال المعارضة السياسية غير الإسلامية التي تعرضت لها الدولة البهلوية وارتبطت برامجها بطريقة أو بأخرى بالرؤى العلمانية، تظهر بوضوح الرؤية اليسارية وفي إطارها "حزب تودة" والرؤية الليبرالية وفي سياقها الجبهة الوطنية.

ظهر الفكر الاشتراكي كقوة معارضة رئيسية منذ الأربعينيات. فلقد اكتسبت الحركات الاشتراكية شكلاً شرعيًا في معارضتها للشاه في الأربعينيات.(٢٢٨) تكون "حزب تودة" رسميًا في ١٩٤١، وتوسع بسرعة خلال منتصف الأربعينيات. تبنى الحل الماركسي للمجتمع الإيراني ذي الطبقات الجامدة والنظام الاقتصادي غير العادل. ولقد ضم الحزب أتباعًا من داخل مثقفي الطبقة الوسطى وعمال الطبقة الدنيا. كما قوت المساندة السياسية والاقتصادية السوفييتية من تودة. وقدر أتباعه بحوالي أربعمائة ألف فرد واستعرض الحزب قوته في ١٩٤٦ من خلال مسيرة ضمت ٨٠ ألف في أبادان وخمسين ألفا في طهران. وينفرد هذا الحزب عن باقي الجماعات السياسية في إيران بعدم التفافه حول شخصية بعينها بقدر ما عمل كحزب مدافع عن أهداف اجتماعية واقتصادية من خلال عدد من الكتاب في الصحافة الذين اخترقوا جميع جماعات المصلحة ما عدا ملاك الأراضي. إلا أن حزب تودة لم يمتلك مقومات الاستيلاء على الحكومة الإيرانية حيث مثل الأجندة الدولية السوفييتية أكثر من كونه يعبر عن ظاهرة إيرانية أصيلة. كما أن طاقة الحزب نبعت من شباب المثقفين الذين تحدثوا بلغة الاشتراكية، ولكنهم ظلوا في النهاية أسرى لهيراركية الهيكل الاجتماعي الإيراني؛ فاتجه بعض منهم إلى الماركسية التي اعتبروها الخلاص من فساد وانحدار المجتمع. وفي النهاية افتقد الحزب الاتصال الروحي مع الجماهير الإيرانية العريضة.(٢٢٩) من الأهمية بمكان الإشارة إلى كثرة الجدل حول مدى قوة التيار اليساري الإيراني وكثرة الكتابات التي حللت دور "حزب تودة" في الثورة الإسلامية ، ولكنها في النهاية لا تعبر عن قوة حقيقية في المجتمع بدليل سهولة إقصائها من الجماعة الثورية عقب الثورة ، ورأى خميني أنه: "لم يلعب أي دور إيجابي فعال في مختلف ثورات وانتفاضات الشعب المجيدة ، بدءًا من ثورة الدستور ، ومرورًا بحركة مصدق وانتهاء بانتفاضة ١٥ خرداد (١٩٦٣) ؛ والسبب الرئيسي في ذلك هو أن هذه المجموعات الماركسية الصغيرة المتناقضة

كانت ترتبط بشكل مباشر أو غير مباشر بسياسة الاتحاد السوفييتي، وهي لم تكن أكثر من أداة طيعة بيد الشيوعيين الروس".[٢٣٠] ومن هنا نلاحظ التأثير السلبي لارتباط أية جماعة داخلية إيرانية بقوى خارجية، فهذا عامل كفيل وحده بإفقادها المصداقية لدى الجماهير الحساسة من أي تدخل أجنبي حتى ولو على المستوى الفكري، كما قدم تودة من نظريات ماركسية. وبينما مثلت القومية أحد أهم نجاحات الإسلاميين في التعبئة، فشلت في ظل الخطاب الاشتراكي الذي أصبح خطابه اقتصاديًا خالصًا وتجاهل القيم الإسلامية المتجذرة في وعي الشعب الإيراني، كما فشلت في تكريس المصالح الديموقراطية في الشريحة الوسطى المدنية. كما نجحت الحركة الإسلامية في استخدام مفهوم معاداة الإمبريالية كمرادف لضد التغريب.[٢٣١]

لقد جذبت حركة مصدق قطاعات عريضة من الطبقات الاجتماعية المدنية في إطار أيديولوجي متنوع، وقادت إلى تكوين الجبهة الوطنية التي أصبحت أداة الحركة التنظيمية. وظهرت العديد من المصاعب التي أجهضت نجاح هذه الحركة ؛ بسبب عداء القوى الأجنبية، والأهم انقسام حلفائهم المحليين مع ضعف وتبعية الاقتصاد الإيراني والتوترات داخل الحركة ذاتها، الأمر الذي جعل هزيمتها أمرًا سهلا.[٢٣٢] تميزت الجبهة الوطنية بكونها مظلة تضم عدة تيارات ولا تمتلك هيكلاً موحدا قويًا أو أيديولوجية موحدة، فلكل جماعة داخلها برنامجها ورؤيتها وقادتها يسعى أعضاء الجماعات الفرعية لتحقيق رغباتهم، وما جمعهم هو المفهوم الواسع للقومية والرغبة في كسب كرامة إيران. واتضحت هذه الاختلافات الجذرية عند محاولة تشكيل سياسات اقتصادية-اجتماعية إيجابية (مثال ذلك احتدام الجدل حول الإصلاح الزراعي). وحتى على مستوى الجبهة الثقافية قادت الاتجاهات والسلوكيات العلمانية للحكومة إلى إحباط المنتمين للجبهة المتدينين.[٢٣٣] إن التعدد ما بين اليسار والوسط واليمين داخل الجبهة الوطنية جعل من الصعب الوصول إلى خطة متسقة ومتماسكة لشكل النظام الجديد المراد تأسيسه. وهنا لا يمكن إلا لقيادة حازمة أن تتخطى هذه العقبة، إلا أن التحليلات أشارت إلى مبالغة "مصدق" في وزن التأثير البريطاني والتقليل من قدرته على إحداث اختلاف راديكالي في السياسة الإيرانية.[٢٣٤]

زادت هشاشة الدولة الإيرانية في ظل الأزمة الاقتصادية مع بداية الستينيات وانقسام داخل الجماعة الحاكمة ما بين كبار ملاك الأراضي ومديري بيروقراطية الدولة، فكانت الفرصة سانحة لنجاح التعبئة والعمل الجماعي في وقت ساهمت فيه الضغوط الأمريكية ، من أجل مزيد من الليبرالية في تخفيف القيود؛ فاتسع العمل الثوري؛ ليشمل قطاعات كبيرة من المجتمع الذي يعاني من مصاعب اقتصادية. إلا أن الشاه خرج من أزمة ١٩٦٣ وهو الفائز الوحيد، فلقد عانت المعارضة من ضعف وغياب تحالف فعال؛ مما سهل من عملية قمع هذه الحركة، وهو القمع الذي قضى على التعبئة الجماهيرية حتى قيام الثورة الإسلامية، وتركز سلطة الشاه في مواجهة باقي الجماعات، خاصة طبقة الملاك العليا: قاعدة دعمه التقليدية.[٢٣٥] كما لم تشهد حركة ١٩٦٣ إجماعًا مجتمعيًا من

قبل جميع القطاعات على معرضة ومواجهة الشاه؛ فشهدت ضعفا فى مشاركة الفلاحين والعمال ومن يسموا "بأصحاب الياقات البيضاء".(٢٣٦)

بعد أحداث ١٩٦٣ وحل البرلمان والإصلاح الزراعى المعيوب وقهر الاحتجاجات الشعبية والمعارضة السياسية بما فيهم الفقهاء والجبهة الوطنية الثانية، استطاع الشاه تركيز قوته وسيطر على كافة مراكز القوة الرئيسية: الجيش والبرلمان والحكومة البيروقراطية والوزارة والأحزاب السياسية. واحتكر عملية صنع القرار السياسى، والتعيينات فى قمة الهيكل الحكومى والوزارى. وأصبحت جميع الأحزاب السياسية تابعة له. واختص بجميع القرارات الحيوية، مثل: التخطيط القومى وتخصيص الاستثمارات الرئيسية، بل مد سلطاته إلى المؤسسات الدينية والفقهاء. واختلف الأمر فى خلال عقد واحد من بداية الخمسينيات إلى بداية الستينيات، فكانت التعبئة فى الفترة الأولى من خلال الأحزاب السياسية والجامعات والبازار والمصانع. ولكن مع بداية الستينيات كانت أحزاب المعارضة بما فيها الجبهة الوطنية قد ضعفت وأجهض قهر الدولة أية تعبئة فعالة لقطاعات واسعة من الشعب.(٢٣٧)

وبسبب عدم رغبة الشاه فى أن يشاركه أحد الحكم ولمناخ الترقب والريبة السائد فى ايران فى هذه الفترة فشلت تجربة أمينى الليبرالية. وعادت قيادات الحركة القومية إلى السجن، وعادت سيطرة الشاه كاملة بعد انتهاء الليبرالية. ولكن يمكن ملاحظة أنه مع كل استعادة للحكم المطلق وقهر للمعارضة تظهر قوة معارضة أكثر راديكالية، والتى تلقى جانبا من الفشل على عاتق قيادات المعارضة السابقة الأكثر اعتدالا. بعد سجن قيادة الجبهة الوطنية فى ١٩٥٣ ولدت حركة المقاومة الوطنية الأكثر راديكالية، ثم أتى فشل القوميين (سواء الجبهة الوطنية أو حركة تحرير ايران) فى العشر السنوات اللاحقة فى إجبار الشاه على الديموقراطية بالإمام الخمينى ثم، بعده مجاهدى خلق للتصدى لسياسات المعارضة. ومن ثم أنتجت عملية استعادة الشاه لتماسك نظامه وسلطته المطلقة راديكالية المعارضة؛ وهو ما أعاد تشكيل مطالب المعارضة كشريحة اجتماعية تنتمى للقطاع التقليدى، ونجحت فى تعبئته. ففى حين عملت المعارضة المعتدلة، سواء الدينية، أو العلمانية، على اللجوء إلى الأنشطة المشروعة فى ظل تجربتى الليبرالية فى عهد الشاه محمد رضا، ووفق القوانين الموجودة، فإن المعارضة الراديكالية الجديدة رفضت هذه الخيارات فى ١٩٧٨- ١٩٧٩.(٢٣٨) فلم تعد تتسم المعارضة بالإصلاحية كما كان الوضع قبل ١٩٧٨؛ حيث إن تصاعد عمليات المواجهة مع النظام السياسى الذى عمل على التعامل مع قوى المعارضة بشكل عسكرى وبوليسى (ولكن ليس لأقصى مدى) قد وسع من التحالف الثورى وعضويته، وكذلك أهدافه التى تحولت إلى ثورة سياسية. وبالرغم من اتفاق هذه القوى على سبب العلة: التغريب والحكم التسلطى، فإن الفهم لطبيعة العلاج

تنوعت واختلفت النظرة للمقولة الداعية إلى العودة إلى الإسلام حتى وسط قوى المعارضة غير الإسلامية.(٢٣٩) ومن ثم كان الخلاف حول الحل، وليس توصيف المشكلة.

في هذا السياق يجب الإشارة إلى خصوصية الظرف التاريخي في اللحظة الثورية، التي سبقت ١٩٧٩، والتي امتلأت بتسلل للقرارات؛ حيث ساعد على تأجج الثورة ثم نجاحها: قرار النظام بإجراء بعض الإصلاحات الليبرالية في ١٩٧٧، والسماح ببعض المعارضة، ثم نشر مجموعة مقالات تهاجم الإمام الخميني في ١٩٧٨ التي أعقبها عام من المظاهرات، ثم القرار بمحدودية استخدام القوة ضدها، ثم تعدد الإجراءات الرامية لمزيد من الليبرالية في ربيع وصيف ١٩٧٨، ثم الردة الجزئية بإعلان قانون الطوارئ في أواخر ١٩٧٨، والقهر الدموي لمظاهرات الجماهير مع عدم استخدام الجيش بشكل مكثف. وذلك في الوقت الذي أدت فيه الإضرابات إلى شلل كامل؛ وجميعها أمور جعلت من مقولة ذو تكفيل حقيقة، وأن الاضطرابات تظهر، ليس عندما تصبح الأمور أصعب ، بل أكثر سهولة.(٢٤٠)

إذا ما تم التصنيف وفق الموقف من الشاه، يمكن ملاحظة ثلاثة مجتمعات مختلفة في إيران: إيران الأولى: ممثلة في الأثرياء ذوي التعليم الغربي والمصانع الحديثة والقوات المسلحة والأسلوب الغربي للحياة، وتمثل إيران التي يريد الشاه للعالم أن يراها، وهي بالفعل الانطباع الأمريكي والغربي عن إيران، ووقع البهلويون في خطأ تصديق هذه الصورة التي أرادوها. أما إيران الثانية فتمثلت في الطبقة الوسطى من المتعلمين والمعارضين للشاه. وبالرغم من صغر أعدادهم فإنه تم التركيز عليهم من قِبَل المحللين الغربيين، ليس لكونهم التهديد الحقيقي لنظام الشاه، ولكن لكونه من السهل التواصل والاحتكاك معه، خاصة أنه ذو التوجهات الغربية. أما الجزء الثالث، والذي إن أمكن وضع الأول والثاني في سلة واحدة تقترب من المنظومة الغربية، فإن هذه إيران الثالثة التي ظلت غامضة غير معروفة إلا لأصحابها. فلقد كانت من المفترض أنها تمثل جماعة ضعيفة لا تمثل أي تهديد للنظام الشاهنشاهي ، حتى إن أصحاب السلطة أنفسهم كانوا يجهلون إيران المساجد والبازار والعشوائيات والفلاحين والعمال والفقراء. ظل معظم هؤلاء الأفراد منتمين للثقافة التقليدية المحافظة وأساليب الحياة المرتبطة بها. وساد الغضب بينهم لاختراق الثقافة الغربية والانحدار التدريجي للقيم الشيعية.(٢٤١) إنه التقسيم الذي يوضح مدى أهمية البعد الاجتماعي للتحديث في ظل الدولة البهلوية، والتي ستتناوله الدراسة.

ج- ازدواجية ثقافية واجتماعية واقتصادية:

حتى تكتمل النظرة التقويمية إلى مشروع التحديث الذي تبنته الدولة البهلوية لابد من التعرض للحلقات الاجتماعية والاقتصادية من تسلسله، وستعمل هذه الجزئية على مناقشة علاقة الدولة بالقطاعات الاجتماعية المحورية المختلفة طوال القرن الماضي؛ بسبب أهمية ما أسماه كثير من

متخصصى الشئون الإيرانية بالتناقض بين التطور الاجتماعى والسياسى. وفى هذا الإطار يظهر مفهوم الاستقلالية على السطح، وهى الاستقلالية التى لا تقتصر على دولة ريعية مثل إيران، بل تمتد لبعض الجماعات المؤهلة لأن تلعب دورًا ثوريًا عند الضرورة. وبدأت سلسلة الأحداث تتداعى عند تزايد شعور الدولة الإيرانية باستقلاليتها واتخاذها لسلسلة من القرارات المتجاهلة لمصالح جماعات مهمة مثل الفقهاء والبازار، وامتدت لكافة القواعد الاجتماعية التقليدية. فلقد سقطت الدولة البهلوية ، وهى دولة غنية وموحدة، ولكنها تفتقد إلى دعم الطبقات القوية فى المجتمع.

إن إيران دولة ريعية بالأساس، وينبع تفردها من شدة درجة اعتمادها على القوى الخارجية، وتأثر الدخل بمعطيات خارجية؛ فكانت لا تهتم بالدرجة المقبولة والمتوقعة مثل غيرها من الدول بمصالح قطاعات المجتمع المختلفة حتى الجماعات القوية منها مثل البازار.(٢٤٢) وظلت الاستقلالية الملحوظة للدولة الإيرانية التى تعتمد على الدخل النفطى واضحة عقب الثورة؛ فبعد انحسار دور القوى الأجنبية؛ بسبب موقف الولايات المتحدة من الثورة الإسلامية، استطاعت الجمهورية الإسلامية الصمود ومواجهة كثير من القيود التى فرضتها عليها بيئة خارجية رافضة لها.

منذ بدايات القرن العشرين بدأت مؤشرات استقلالية الدولة الإيرانية فى التزايد، ففى بادئ الأمر ارتبطت هذه الاستقلالية بالقروض من الأجانب ومنحهم الاحتكارات والسيطرة الأجنبية على الجمارك والمؤسسات الاقتصادية المحورية. إلا أنه فى عهد محمد رضا تضخمت هذه النزعة الاستقلالية للدولة عن الاقتصاد المحلى بحدوث الطفرة النفطية والتوسع فى التسليح وخلق تضخم متصاعد واقتصاد غير متوزان.(٢٤٣)

لقد فرضت الطبيعة الريعية للدولة الإيرانية ، خاصة منذ السبعينيات طبيعة خاصة ، جعلت من ظهور الحالة الثورية للمجتمع أمرًا ممكنًا ومتوقعًا ؛ حيث تتأثر بشدة بتقلبات أسواق النفط العالمية، ومن ثَمَّ شهد الاقتصاد الإيرانى دورات انكماش وازدهار مثل الدورة التى عاصرها فى السبعينيات؛ بسبب احتكار الدولة لعملية توزيع الثورات تصبح بجميع الطبقات - بدرجات متفاوتة - تابعة لهذه الدولة فتزيد احتمالات الثورة فى ظل الانكماش، مثل الذى حدث منذ١٩٧٥ إلى١٩٧٩ عندما انخفض الدخل النفطى بشكل أساسى. وبسبب زيادة الدخل القومى لم تعد الدولة الإيرانية تعانى من نقص رءوس الأموال وعمدت - مثل كثير من دول العالم الثالث - إلى تنمية القطاع الحديث من الاقتصاد ، وتصعيد الازدواجية التكنولوجية باستيراد أحدث الآلات من الغرب لهذا القطاع ، وترك القطاعات التقليدية تعانى مزيدا من التدهور ؛ ما جعل من ثورية هذه الأخيرة أمرًا متوقعًا. بالإضافة إلى أنه كلما زادت استقلالية الدولة عن المجتمع بكافة طبقاته ؛ بسبب غناها بالأساس زادت درجة استبدادها؛ فتنمو معارضة مخترقة للطبقات ، وأصبحت محاسبة النظام بأكمله أمام الشاه. زادت تبعية الشاه كرمز للشاه على الولايات المتحدة ، خاصة فى السبعينيات حتى اختلط الأمر عليه فى

ظل سياسات كارتر لتعضيد حقوق الإنسان ؛ وهو ما أسهم فى عدم فعالية تعامله مع الحركات المتصاعدة منذ ١٩٧٧.[٢٤٤]

باختصار قادت الدرجة العالية من الاستقلالية للدولة الإيرانية إلى سلوك خاص من قِبَل هذه الدولة لا يهتم بالتوازم مع رغبات الجماعات والطبقات الاجتماعية الرئيسية. ويرى البعض أن بداية تلك الظاهرة تعود إلى الثورة البيضاء. وساعد هذا على ظهور معارضة لا تبغى إصلاح النظام ، بل إسقاطه ، وإحداث تغيير كامل بطبيعة الدولة.[٢٤٥]

وفى المقابل لعب النفط دورًا إيجابيًا فى مرحلة ما بعد الثورة بحفاظه على درجة مقبولة من ثراء الدولة؛ حيث يكمن التفسير الرئيسى لعدم انهيار الاقتصاد منذ ١٩٧٩ فى الثورة النفطية.[٢٤٦]خاصة أن إيران نجحت فى جذب درجة معقولة من الاستثمارات الأجنبية فى قطاع النفط بالأساس، بالرغم من تركيز الحظر الاقتصادى الأمريكى على محاربة هذه النوعية من الاستثمارات بالذات. إلا أن الجهود الأمريكية من المتوقع لها الفشل فى هذا المجال ، بسبب ما تمتلكه إيران من احتياطيات ضخمة (رابع احتياطات نفط على مستوى العالم، والثانية على مستوى الغاز، وذلك وفقا لأكثر التقديرات تحفظا).[٢٤٧] ومن ثم سيظل الاهتمام الخارجى بإيران على المستوى الاستراتيجى والاقتصادى أمرا تفرضه الحقائق الجغرافية والجيولوجية.

عندما نصب قائد الجيش رضا خان نفسه شاها فى يناير ١٩٢٦ كانت آلية الحكومة المركزية صغيرة، ولاتصل سلطتها لأبعد من عواصم المقاطعات. ولكن بالرغم من هذه العقبة فقد استطاع الشاه رضا خان تحقيق التماسك لحكمه وتقويته من خلال تحالفات مع عدة قوى اجتماعية. وفى يناير ١٩٧٩ عندما غادر الشاه محمد رضا إيران كانت آلية الحكومة المركزية واسعة ومعقدة وتصل لكافة المجتمع. ولكن بالرغم من هذه المزية لم يستطع الاحتفاظ بسلطته، ونجح فى تغريب كل القوى المجتمعية، خاصة الطبقة الوسطى التقليدية. ففى الواقع فإن تاريخ الدولة البهلوية هو تاريخ لعمليتين متزامنتين: النمو الكبير لحجم الدولة، والخسارة الكبرى الموازية للدعم الاجتماعى.[٢٤٨]

فعند قيام الانقلاب فى ١٩٢١ أسهمت التحولات المهمة فى الهيكل الاجتماعى فى علاقة الدولة الإيرانية بقواعدها التقليدية الثلاث: الفقهاء، والتجار، وكبار ملاك الأراضى. لقد استخدم الشاه رضا كافة السبل للسيطرة وتطويق الفقهاء (كما ذكر). أما بالنسبة للتجار فبالرغم من الفائدة المادية العائدة عليهم من جراء تطوير شبكة الاتصالات وتوفير الأمن العسكرى والمكاسب من جراء سياسات الشاه الحمائية، فإنهم فى المقابل فقدوا صوتهم السياسى المستقل الذى حققوه كنتيجة للثورة الدستورية. ربما تكون طبقة كبار ملاك الأراضى، هى الطبقة التى تطورت وتدعمت مكانتها خلال هذه الفترة، والتى استمرت فترة أطول، وتمتعت بقاعدة سلطة محلية خلال الفترة من ١٩٤١ إلى ١٩٦٣ مكنتها من التأثير على السياسات القومية عن طريق التأثير على انتخابات المجلس؛ فكانت مصالح الطبقة

المالكة هى الكتلة الوحيدة الأكبر من المقاعد البرلمانية فى المجلس، ثم بدأت عملية انسلاخ الدولة الإيرانية عن كافة الطبقات الاجتماعية تتصاعد عقب ١٩٥٣ مع تزايد الدخل النفطي، وتوسع هياكل الدولة بشكل ملحوظ، وتمكنها من بناء مؤسسات قهر فعالة.(٢٤٩)

لم تكن الثورة البيضاء ثورة بالمعنى الحقيقي؛ وإنما مجرد إملاء للإرادة السياسية للرجل الجالس على قمة النظام الاجتماعي الإيراني. فلقد أعطت للفلاحين أملاً، وقامت بتغريب الجماعات الأخرى فى المجال السياسي الإيراني: أولهم بالطبع طبقة ملاك الأراضي أو الأتوقراطية القديمة ومع الفقهاء لما لهذه الثورة من تأثير سلبي على ثرواتهم، كما رفضتها الطبقة الوسطى؛ لأنها لم تر فيها إلا محاولة من الشاه لكسب الإعجاب الأمريكي والإعلام الغربي، خاصة أنه رافض لإجراء إصلاحات سياسية حقيقية. وبذلك لم تساهم الثورة البيضاء إلا بوضع الفقهاء والشاه على مسارين متضادين، خاصة أن قضية تحرير المرأة قد زادت من هذه الفجوة.(٢٥٠)

وقد أثرت برامج الإصلاح الزراعي على طبقة كبار الملاك كجماعة سياسية لها صوت سياسي خاص بها فيما يخص شئون الدولة؛ حيث تفتت الطبقة بشكل فردي على أنشطة الصناعة والتجارة والاستثمار فى العقارات فى المدن. وساهمت هذه السياسات الجديدة فى نقل مركز الاقتصاد من البازار إلى الأنشطة الصناعية. وبذلك فقدت المصالح التجارية التقليدية صوتها السياسي فى عهد الشاه رضا؛ ففقدت بعد ذلك مكانها المميز فى مركز الاقتصاد الإيراني.(٢٥١)

لقد انتهى رسميًا برنامج الشاه للإصلاح الزراعي فى ١٩٧١؛ لأنه لم يغير حقيقة من طرق الإنتاج الإقطاعية. فبالرغم من تخفيضه قوة ملاك الأراضي السياسية ، فإن طبقة صغيرة من ملاك الأراضي ظهرت ؛ حيث مكن التوزيع غير العادل للأرض أقلية من أثرياء الفلاحين من حيازة مزيد من الأراضي واستغلال العمالة الزراعية وصغار الفلاحين.(٢٥٢) وبشكل عام لم تلاق برامج الإصلاح الزراعي نجاحًا كبيرًا فى السياق الإيراني؛ سواء قبل أو بعد الثورة. لقد استهدفت برامج الإصلاح الزراعي التى أقامها الشاه توسيع الرأسمالية التابعة لتشمل المناطق الزراعية، ومن خلال التصنيع الكبير تصل إلى المراكز المدنية. ولكنها فى مجملها فشلت، وتحول الفلاحون إلى أصحاب أجور فى الصناعات المدنية.(٢٥٣)

وكما سحب الشاه القوة السياسية من يد طبقة كبار ملاك الأراضي ،خلال الثروة البيضاء فى ١٩٦٣، فإنه قد عادى أيضا كبار رجال الصناعة فى التسعينيات ،عندما قامت الدول بتقديم الضمان لعدة امتيازات للعمال، بالرغم من معارضة الأوائل الشديدة لها.(٢٥٤) فلقد نجح نظام الشاه فى تحويل الطبقات التى من المعتاد أن تكون مضادة للثورة إلى أن تكون جزءًا من هذه الثورة. فلقد شعر البازار بأن هناك تمايزًا ضدهم لصالح رجال الأعمال ذوى الصلات الوثيقة مع الحكومة. كما جاء

قانون حماية الأسرة، الذى يعطى مساواة أكبر للنساء - عاملا فى تزايد معارضة الفقهاء. وشاركت كل من الطبقة الوسطى الجديدة والأنتلجستيا والعمال فى المعارضة، بسبب عدم الرضاء عن الإصلاح السياسى. فلقد تزايد انفصال الشاه عن كافة الطبقات الاجتماعية المدنية منذ النصف الثانى من السبعينيات ؛ بسبب عدم شعبية الإصلاحات الجديدة القائمة على نظام الحزب الواحد، ورفض كل من العمال والرأسماليين لنظام حصول العمال على أسهم الشركات، والحملة العنيفة ضد صغار رجال الأعمال ونظام التقشف فى ١٩٧٧، بالإضافة إلى أن جميع الطبقات قد اجتمعت على عدم الرضاء عن هيمنة الولايات المتحدة والعلاقات مع إسرائيل.[٢٥٥]

وباختفاء طبقات اجتماعية مطالبة بإصلاحات سياسية، كما كان الوضع فى مطلع القرن، سهل على الشاه تجاهل تطوير هياكل مؤسسية ليبرالية على المستوى السياسى. فعقب فترة من الإحباطات وضعف المعنويات التى ميزت مرحلة ما بعد إيران الدستورية وتأسيس الدولة البهلوية فى ١٩٢٥، حدث قطع فى استمرارية سياسات النخبة ذات التوجه الإصلاحي وانحدار فى الثقافة السياسية التى تتبنى مقولة: إن الإصلاح من الداخل هو اختيار متاح. شهدت الأربعينيات صعودا جديدا للقوميين والسياسات الإصلاحية، ولكن من خلال البازار والطبقات الوسطى التقليدية، وليس عند الطبقات العليا التى انسحبت من البرامج الإصلاحية. فى حين اختلف الوضع ما بعد ١٩٥٣؛ حيث انسحب الاثنان- الطبقات العليا والوسطى- وتنازلت الطبقات الوسطى التقليدية عن كافة المطالب السياسية المستقلة. بل لم تظهر أدنى رغبة لدى طبقة الأغنياء الجدد من رجال صناعة ورأسماليين جدد فى تشكيل دولتهم. ودعم من هذا التوجه وسار بمواجهته تزايد التطور المستقل للدولة البهلوية التى فقدت بالتدريج جميع القواعد التقليدية للدعم الاجتماعى بدون كسب قواعد جديدة.[٢٥٦] وفى ظل هذه الطبيعة الجديدة لرجال الصناعة وأصحاب الثورة الجدد، ومع استقلالية الدولة عن المجتمع المدنى، أصبح هناك نخبة جديدة مسالمة، مستفيدة اقتصاديًا من سياسات الدولة فى الستينيات والسبعينيات، فأصبحت عقيمة سياسيًا؛ فساد مناخ من عدم التسييس والتهكم وسط الطبقات العليا لإيران فى السبعينيات، وتم تضييق مدى جميع أنواع الخطاب السياسى بشكل ضخم.[٢٥٧]

كان الشاه قد ركز على خلق نوع جديد من الدعم، يتبع برنامج التوسع الاقتصادى السريع، بعد أن أدرك أن شرعيته قد تضاءلت وسط القوميين ، بسبب الدور الأمريكى فى إعادة الشاه عام ١٩٥٣، وإسقاط مصدق. إلا أن للتحول المجتمعى من دولة زراعية إلى أخرى شبه صناعية، أو كما يقال: فى طور التحديث- نتائج خطيرة جعلت من هذه الخبرة عامل عدم استقرار. فلقد فتحت الطريق لسقوط وظهور طبقات اجتماعية، ونشرت أفكارًا جديدة، غالبًا ما كانت معادية للأفكار القديمة السابقة عليها، وطرحت طرقا جديدة للحياة والعمل والتفكير. ومن السهل فى هذا الإطار تمتع نظرية الفجوة بقدر من المصداقية فى تفسير عوامل عدم الاستقرار. ففى ظل التنمية الاجتماعية- الاقتصادية كان من أفدح أخطاء الشاه إنكار المشاركة السياسية لكل من الطبقات المعاصرة والتقليدية؛ حيث وحّد

كل الطبقات ضد عرشه.[٢٥٨] فلقد مثل التناقض بين تزايد أوتوقراطية الهيكل السياسي، وبين المتغيرات الاجتماعية- الاقتصادية السريعة أكثر العوامل المثيرة للخلل الاجتماعي،[٢٥٩] فأصبح الواقع السياسي الناتج عن الواقع الاقتصادي، هو الفشل في خلق مؤسسات سياسية تتوازى مع زيادة التعليم والثروة وتمدين الشعب الإيراني.[٢٦٠]

لقد توسع كل من القطاع الحديث من الاقتصاد وبيروقراطية الدولة في الستينيات، وخاصة السبعينيات، كنتيجة لزيادة الدخل النفطي، وتمتعت هذه الفئات بثمار النمو الاقتصادي؛ حتى اتضحت الحدود الفاصلة بينها وبين القطاع التقليدي حتى على مستوى الجغرافيا. وحتى ١٩٦٣ تركزت القوى المعارضة للشاه في القوميين وحزب تودة؛ أي فيمن يصنفون كأعضاء في القطاع المعاصر؛ حيث اعتبرت قطاعات الجماهير التقليدية سلطة الشاه- حتى هذا التاريخ- ذات شرعية، وغالبًا ما ألصق الإيرانيون التقليديون أيَّ قصور بالمحيطين بالشاه.[٢٦١]

ولم يشكل كل قطاع كيانًا منسجمًا موحدًا، بل تنوعت الشرائح في داخل كل منها، وظهرت التناقضات والتوترات فيما بينها. خلال السبعينيات، احتل كبار رجال أصحاب الأعمال قمة القطاع الحديث بعلاقاتهم القوية مع الرأسمالية العالمية ومع الشاه وبلاطه، وشاركهما أعضاء أعلى سلم الهيكل الحكومي وقيادات الجيش العليا. أما الشريحة الوسطى فاحتوت على موظفي الحكومة وأصحاب المهن والأكاديميين. ولا يمكن الحديث عن شريحة دنيا بشكل حقيقي وكامل لهذا القطاع، وإنما من الممكن ذكر المدرسين والمثقفين العائدين من أوروبا وأمريكا في السبعينيات ليجدوا أنهم جماعة مهمشة اقتصاديًا، ويمكن أن يضم لهم عمال النفط في الجنوب، والذي استطاع حزب تودة اختراقهم لعدة سنوات. وبالمثل احتوى القطاع التقليدي من المجتمع على عدة شرائح. لقد اختفى زعماء القبائل وكبار ملاك الأراضي من أعلى سلم هذا القطاع في السبعينيات، واحتل كبار تجار البازار الأثرياء وبعض رجال الصناعة- الذين لهم جذور داخل البازار أيضًا- مكانهم. ويقع التجار ورجال البازار الأقل شأنًا في المرتبة التالية، أما بالنسبة للشريحة الدنيا فتتضمن الفلاحين وعمال المدن الذين يعمل الكثير منهم في القطاع الحديث من الاقتصاد، ولكن حافظوا على نظرتهم التقليدية. ومثل الفقهاء عنصرًا محوريًا في هذا القطاع التقليدي ساعد على اندماج الطبقات المختلفة.[٢٦٢]

افتقدت إيران مطلبًا مهمًا لجدية ونضج التحول الديموقراطي؛ وهو ضعف البرجوازية الإيرانية، وعدم قدرتها على لعب الدور المطلوب منها؛ حيث لا تنتعش الليبرالية والديموقراطية فقط بتأسيس نظام قانوني رشيد، بل بقوة البرجوازية وقيامها بالدور القائد المحرك لليبرالية. إلا أن البرجوازية الإيرانية عانت من الضعف الواضح لعدة أسباب، من أهمها: تبعية الاقتصاد الإيراني الراجع إلى الوضع الشبه مستعمر لإيران، والذي أعاق تنميتها وتطوير برجوازيتها إيجابيًا. وأمام التدخل

الأجنبى الذى لم يقتصر على الاقتصاد، بل امتد للجانب السياسى ، ظهرت أهداف قومية للبرجوازية الإيرانية؛ وهو ما جعل القطاع غير التابع منها يعد وطنيا قبل أن يكون ليبراليًا.(٢٦٣)

باختصار تحولت الحركية الإسلامية إلى الثورة بتوافر ثلاثة محاور أساسية: جماعة فقهية حركية مسيسة ومستقلة، ودولة غنية مغربة عن المجتمع المدنى، وخلل اجتماعى- سياسى وتزايد الفروق ما بين الدخول.(٢٦٤) ولكن من الخطر اختصار العامل الثقافى إلى الإسلام الشيعى والقوى الاجتماعية المشاركة إلى دور الفقهاء وتحالفهم مع البازار.(٢٦٥) ولكن لعل السبب وراء هذا التركيز يعود إلى ما أنتجته الثورة الإسلامية بالفعل بعد نجاحها؛ ليعبر عن الثقل الرئيسى لهذه المتغيرات فى الحركة الثورية لعام ١٩٧٩.

٣- الثورة وقيام الجمهورية الإسلامية:

مثلت الثورة الإسلامية منعطفًا خطيرًا فى عملية التغيير السياسى فى إيران: تغيرت أولويات الدولة الإيرانية تمامًا، ليس بفعل الطابع الثورى لعملية التغيير فقط، بل الأهم بفعل إسلامية التوجه أثناء العملية الثورية، وخاصة بعدها. ولم يتعلق الأمر بمجرد تغيير النظام السياسى بأكمله؛ وإنما السعى لإحداث تغيير يشمل المجتمع بأسره من حيث القيم والسلوك والرؤية والهدف، وبدأت تظهر إشكاليات جديدة تختص بها الحالة الإيرانية الثورية، وهى مشاكل ما بعد نجاح الثورة الإسلامية، أو بمعنى أدق تطبيق نموذج سياسى إسلامى معاصر.

مر التاريخ السياسى الإيرانى خلال القرن العشرين بعدة مراحل متتالية ومتباينة، بل ومتنافرة فى أحيان أخرى. ويرتبط التنافر بتنافر الرؤى السياسية التى يرى أصحابها أنها غير قابلة للتعايش مع غيرها من البدائل مثالاً ما كان سائدًا خاصة فى بدايات الثورة من رفض للديموقراطية البرلمانية الغربية ، بالرغم من اقتباس النظام لبعض هياكلها المؤسسية، وليس بالضرورة قواعدها ومسلماتها، فإيمانه منصب على الرؤية الإسلامية حتى وإن رفض النظر لعناصر اشتراكها مع الرؤية الغربية. وبالرغم من اختلاف الجدل الأيديولوجى والفكرى الذى يسود إيران مع بداية القرن الواحد العشرين فى مفردات خطابه عن تلك السائدة فى بداية القرن العشرين ، إلا أنه لم يختلف فى القضايا التى مازالت مطروحة ، بالرغم من الأحداث الجسام التى مرت بها إيران وتباين النظم السياسة الشديد: فمازال الأمر يتعلق الديموقراطية الغربية وقدرة إيران على تقديم نموذج إسلامى أصيل ، حتى وإن ظهر فى سياق ثقافى شيعى.

لقد شهد التاريخ الإيرانى خاصة فى القرن العشرين تأرجحًا ما بين التمرد والاستقرار، إلا أن عملية التحول عقب ١٩٧٩ إلى مجتمع ثورى يحمل أيديولوجية ثورية إسلامية مضادة للولايات المتحدة، وتدعو للمساواة قد غيرت المجتمع الإيرانى. فلقد كان تغييرًا ضخمًا وسريعًا يفوق حتى فترة دخول الإسلام التى اتخذ التغيير فيها خطا تدريجيًا أو حتى خلال الغزو المغولى المدمر،

فلا يقارن التحول الاجتماعي والثقافي الذي أفرزته الثورة الإسلامية تغييرًا آخر على مدار التاريخ الإيراني في الدرجة والسرعة[٢٦٦]. ولم يبقَ من فترة محمد رضا إلا قوة قمة النظام السياسي ، والتي يمثلها المرشد الفقيه بعد الثورة وليس الحكم الاستبدادي كما يرى الغرب ، وسيطر قائد كاريزمي كبير؛ وهو الإمام الخميني على مسار العقد الأول من حياة الثورة. فلقد ظهر الإمام الخميني (بعد مصدق) كثاني زعيم كاريزمي خلال القرن السابق في إيران. فبتآكل السلطة التقليدية ممثلة في سلطة الشاه المطلقة، ولدت سلطة كاريزمية جديدة.[٢٦٧] وأفرزت الثورة الإسلامية نخبة سياسية جديدة تمامًا ومارس الإمام الخميني قوته كمصدر رئيسي للسلطة في النظام السياسي بأكمله.[٢٦٨] فلقد استمرت الدولة الإيرانية في صراعها ما بين التسلطية والديموقراطية، وإن زادت الأولى عن الثانية في العقد الأول للثورة ، فذلك لوجود كاريزما مثل خميني ولظروف الحرب الإقليمية الكبرى مع العراق. إلا أنه بعد ذلك بدأت مساحة الحرية تتزايد بالتدريج ؛ حتى وصل الأمر إلى الحديث الحالي في بعض الدوائر عن ضرورة تقليص صلاحيات مرشد الثورة.

أ- مرحلة تدعيم الهيمنة الفقهية:

عقب الثورة، سادت وجهة النظر الشيعية الرافضة لسكون القرون الأولى التي تلت غياب الإمام، وللملكية الدستورية البرلمانية التي سادت في بدايات القرن العشرين.[٢٦٩]وبدأت ديناميكية سياسية جديدة على أرض الواقع والاجتهاد الفقهي والفكري.

لقد صنف المحللون الخطاب الإسلامي قبل الثورة مباشرة إلى أربع فئات: الأولى خاصة "بالإسلام الراديكالي" للأنتلجستيا الصغيرة ، "الإسلام الحركي" للخميني ، "الإسلام الليبرالي" لأمثال بازرجان، والإسلام التقليدي للفقهاء. استطاعوا جميعا تكوين خطابا تعبويا للإسلام الشيعي. وبعد الثورة تم إقصاء خطابات الجناح اليساري والليبرالي، لتكوين خطاب راديكالي شعبوي ثوري، والذي استمر لفترة عقب الثورة، وقام بإبعاد جميع القوى غير الإسلامية.[٢٧٠] بعد ثورة ١٩٧٩ لم تشكل معظم الأحزاب الاشتراكية أية معارضة حقيقية تمثل تحدى للنظام بل قدمت بشكل أو بآخر سلوكا غير ناقدٍ ومساندٍ في أحيان أخرى للنظام الجديد.[٢٧١]

يرى بعض المحللين أن السمة الرئيسية للثورة الإيرانية هي الشعوبية والتي خرجت من عباءة سياق دولي تسيطر عليه الولايات المتحدة ، ومحيط إقليمي بدأ ينظر إلى النهج الإسلامي كحل للأزمات التي يمر بها وبيئة إقليمية تعاني من تنمية مضطربة ذات نمط رأسمالي وتحالف ثوري ذو قاعدة واسعة وتمتلك خطابا واحدًا عابرًا للطبقات. وبعد انتصار ١٩٧٩ تحول الخطاب الشعبوي للحركة الثورية إلى أيديولوجية إسلامية شعبوية تبنتها الدولة الإيرانية بعد الثورة. وركزت هذه الأيديولوجية على السياسة والثقافة ونجحت في مجالهما إلا أنها فشلت في تحويل العلاقات

الاقتصادية. حيث تم الرجوع عن كثير من السياسات التي نادت بها الدولة في النصف الأول من الثمانينيات ، وساد إدراك عام من عدم القدرة على إلغاء التبعية بشكل مطلق ، وأنه لاغنى عن اعادة التعاون مع العالم الرأسمالي، بل حتى على مستوى سياسة تنظيم الأسرة عادت الدعوة إليها.(٢٧٢)

مثل جميع الثورات ارتفعت درجات العنف المستخدم من النظام الجديد ؛فزاد عدد المساجين والاعتقالات والمحاكمات حتى بدأ الإمام الخميني في التحذير من استمرار هذه الأفعال.(٢٧٣) بينما كان يقوى الفقهاء من مركزهم واجهت الحكومة المؤقتة بزعامة بازرجان ومن بعدها الحكومة في ظل رئاسة بني صدر القصيرة العديد من العقبات الاقتصادية الكبرى ؛ بسبب ما عاناه الاقتصاد الإيراني إبان فترة الثورة من إضرابات وفوضى ، فظهر التضخم والبطالة وضعف الإنتاج وقلة السلع بوضوح في هذه الفترة ومما زاد الوضع سوءا هجرة ما يقرب من مليون نسمة إلى طهران خلال الثمانية أشهر الأولى فقط من الثورة.(٢٧٤) ولقد اختلف بني صدر مع حزب الجمهورية الإسلامية حول عدة مسائل منها: أزمة الرهائن ، تكوين الوزارة ، وانتخابات المجلس، والحرب العراقية، والاقتصاد المنهار، والموقف من مجاهدى خلق.(٢٧٥) حيث حاول خلق مؤسسة رئاسة قوية، ولم يكن يساند مؤسسة الدور الفقهي كحارس للدولة مثله مثل بازرجان.(٢٧٦) (ولقد وضع يده على المشكلة التي يعانيها وفجرها خاتمي من داخل عباءة الفقهاء بعد ذلك مع بداية القرن الواحد والعشرين ولكن بطريقة مختلفة وأكثر مهادنة). وبرحيل الرئيس الأول للجمهورية الإسلامية؛ بسبب تأزم الخلافات حول هذه المحاور بدأت سيطرة الإسلاميين على الحكم في ايران ، ويدعمهم القطاع الأكبر من الفقهاء. وترجم ذلك مؤسسيا بتولي خامنئي رئاسة الجمهورية.

ومثلها مثل باقي الثورات اتحد التحالف الثوري في مواجهة الشاه ورفض النفوذ الأمريكي، ولكن اختلفت أجنحته حول مصدر السلطة والشرعية وشكل الحكم. فالجناح اليساري يريد الماركسية، واليميني بقيادة خميني يبغى حكومة إسلامية ،أما بقية الإيرانيين فلقد قطعوا صلتهم بتاريخهم الملكي الطويل، دونما تمحيص في البديل الذي سيحل محله. وربما أكثر الرغبات وضوحا في إطار ثورة تحمل شعارًا إسلاميًا هو خلق كيان سياسي قادر على دمج الأفكار المختلفة من حرية وتحديث في سياق من القيم التقليدية والتقاليد الإسلامية(٢٧٧). ومن ثم اتضح الطابع الإسلامي لحكومة ايران ما بعد الثورة بعد فترة قصيرة من النزاعات، والتي اتضح فيها هيمنة الإسلاميين منذ البداية.

إن التنوع الشديد للعناصر التحالف إلى كون الجمهورية الإسلامية، يجعل من الصعب توقع تكوين نظام وحدوي. ولقد لعب حزب الجمهورية الإسلامية دورًا مهمًا في التنسيق بين الإسلاميين. وظهر داخل النظام الإسلامي جماعات شبه معارضة تتمايز باختلاف الدعاوى حول مزيد من تدخل الدولة أو أقل، أو حول تأييد قانون الإصلاح الزراعي أو معارضته. أما خارج النظام فلقد تم إبعاد القوى المعارضة، فمثلا تم ابعاد القوميين العلمانيين تماما عن النشاط السياسي منذ ١٩٨١ في حين

ظلت حركة تحرير إيران تحاول أن تلعب دور المعارضة المخلصة لسنوات عديدة عقب الثورة.[٢٧٨] لقد واجهت الحكومة الإسلامية مجموعة من الحركات العلمانية داخل وخارج إيران، وفي الداخل أهمها كان جماعة فدائى خلق ذات التوجه الماركسي. ومن خلال إقصائها لليبراليين والعلمانيين والبهائيين ثم مجاهدى خلق، بدت الحكومة الإيرانية منذ ١٩٨٢ يمينية بشكل أوضح.[٢٧٩] وحاليًا تمثل جماعة "مجاهدى خلق" المتركزة فى الأراضى العراقية قوة المعارضة الرئيسية للنظام الإيرانى ما بعد الثورة فى الخارج.[٢٨٠] وبحل حزب الجمهورية الإسلامية فى ١٩٨٧ أصبحت حركة التحرير الحزب السياسى العامل الوحيد بشكل مفتوح.ولكن قيد الإمام الخمينى عملها لقيامه بلعب دور الحكم بين القطاعات المتصارعة مما منع الحركة من القيام بتحالفات تكتيكية ومثل إقصاء منتظرى قبل وفاة الإمام الخمينى مباشرة ضربة خطيرة لحركة تحرير إيران.[٢٨١] فلقد حظيت هذه الحركة بعلاقات مع المؤسسة الفقهية والبازار.[٢٨٢] ثم تعددت الجبهات السياسية التى تعمل وتقوم بأنشطة حزبية خاصة خلال فترة الانتخابات.

بينما جاءت الدستورية الغربية فى التجارب الغربية عقب حسم مسألة فصل الدين عن الدولة، فإنه في الأمم الإسلامية لم تحسم هذه القضية ؛ ولذا اتخذت الدستورية أشكالاً عدة؛ لتنسجم مع القوانين الإسلامية، ومثلت إيران هذه الإشكالية. وكانت أوضح فى دستور ١٩٠٦-١٩٠٧. أما عن دستور الجمهورية الإسلامية فلقد تمت صياغته فى إطار من عدم الشعور بعقدة النقص تجاه ما هو غربى أو فى ظل خلط فكرى. بل تمت صياغة الأهداف الدينية بوضوح.[٢٨٣] ومن أهم المواد التى حددت سمة النظام الإيرانى عقب الثورة المادة ١١٠ التى أعطت للزعيم سلطات هائلة "التحديد السياسات العامة للجمهورية الإسلامية".[٢٨٤] يعتبر مفهوم ولاية الفقيه الذى قدمه الإمام الخمينى أجرأ محاولة فى التاريخ الإيرانى لإخضاع كافة أبعاد المجتمع: السياسية، والاجتماعية، والثقافية، والاقتصادية لفكرة الحكومة الإسلامية. وينبع الجدل حول ولاية الفقيه كمحور للحكم الإسلامى فى إيران من ذلك الشد والجذب التاريخى بين الروحى والدنيوى، حيث يثور تساؤل رئيسى عن مصدر سلطة الفقيه هل هى الإرادة الإلهية أم الشعبية. إنها إشكالية محورية للشعب الإيرانى الذى يتفرد بميراث شيعى فارسى.[٢٨٥] فقد برزت من جديد مسألة الدستورية وموقع الشريعة الإسلامية فى الدولة بعد الثورة الإسلامية.[٢٨٦]

يستند النظام السياسى الإيرانى إلى مرجعية دينية قائمة على مفهوم ولاية الفقيه. ظهر فى إطارها نظام تتوازى فيه المؤسسات تاركة نوعًا من الازدواجية ،ولكنها حتى الآن لم تؤدِ إلى شلل النظام.فهناك ثنائية على مستوى السلطة التنفيذية ما بين المرشد الروحى والرئيس وإن كانت صلاحيات الأول لا تقارن بما هو معطى لمؤسسة الرئاسة، وعلى مستوى السلطة التشريعية هناك مجلس الشورى الإسلامى يقابله مجلس صيانة الدستور ثم مجلس تشخيص المصلحة التى يحكم بين

الطرفين. وهناك مجلس الخبراء الذى يقوم بعد وفاة المرشد بانتخاب المرشد الجديد. وفى إطار هذه المنظومة يسيطر المرشد على الحرس الثورى والقضاء ومجلس صيانة الدستور ومجلس تشخيص المصلحة والإعلام المرئى والمسموع.[٢٨٧]

لم يسيطر فقط الفقهاء على أجهزة الدولة، بل إنها تضخمت بشكل ملحوظ عقب الثورة.[٢٨٨] فكانت بمثابة النقلة الثالثة الكبرى للدولة الإيرانية - مرتان - فى ظل الدولة البهلوية بتولى كل من الأب وابنه ، والثالثة عقب الثورة الإسلامية وكأن كل تغيير يشهده النظام السياسى فى التاريخ الإيرانى لابد وأن يقترن بمزيد من تضخم الدولة.

امتلك التيار الفقهى المناصر لرؤية خمينى السياسية السيطرة المؤسسية. فهيمن على مجلس الخبراء الذى خط الدستور بمساعدة مجلس صيانة الدستور، كما سيطر حزب الجمهورية الإسلامية على نصف مقاعد مجلس الشورى. ولم يتبق لتمكين قبضتهم إلا السيطرة على الوزارة التى حلت محل المجلس الثورى وبطرد "بنى صدر" تحقق لهم ذلك. ولأن الشريعة أصبح محور قانون الجمهورية الإسلامية سيطر الفقهاء باعتبارهم من يقوم بتفسير الشريعة بالسيطرة على المجلس الأعلى للقضاء. وتمكنت وزارة الإرشاد الإسلامى من السيطرة على الوسائل الإعلامية.[٢٨٩]هذا على مستوى المؤسسات الرسمية الاعتيادية للدولة، ومن ناحية أخرى امتلك الجناح الإسلامى عدة أدوات مؤسسية مهمة ولكن ثورية، مكنته من السيطرة المبكرة والحاسمة على تطور النظام السياسى الإيرانى ما بعد الثورة من أهمها المجلس الثورى واللجان التى بدأت من المساجد وانتشرت إلى العمال والطلاب وكافة الجهات الحكومية، ثم هناك الحرس الثورى والمحاكم الثورية التى سيطر عليها الحركيون الإسلاميون. وكونت المؤسسات الثلاث الثورية المهمة وهى: اللجان والحرس الثورى والمحاكم الثورية دولة منافسة لحكومة بازرجان امتلكت مقاليد الأمور، وتقوت مراكزها من خلال صلاتها الوثيقة بقمة النظام الفقهى، ومن خلال العنف على مستوى الشارع، فاستطاعت أن تدخل فى صراع على السلطة واسع المدى مع الحكومة المؤقتة.[٢٩٠] وبذلك استمر التفوق لأدوات الثورة الحقيقية وليس الحكومة الرسمية.

وحتى تكتمل حركة السيطرة كان لابد للفقهاء من استعادة سيطرتهم على التعليم وتطهيره من أى آثار للعلمانية والقيم الغربية التى وضعتها الدولة البهلوية ، وتم ذلك من خلال ما عرف "بالثورة الثقافية".[٢٩١] قضت عملية "أسلمة" المجتمع الإيرانى ما بعد الثورة على علمنة التعليم التى قام بها الشاه تماما. تمت مراجعة الكتب المدرسية فى المدارس الابتدائية والثانوية وتم محو التركيز على المكون الفارسى وكانت الثورة والإسلام بديلا له. فكثرت عمليات طرد المدرسين (أربعين ألفا). وارتبط هذا التواؤم الثقافى مع مؤسسات الدولة الإسلامية، وخاصة الحرس الثورى الذى أدى وظيفة مهمة متمثلة فى توفير الاستقرار والنظام للنظام الجديد وأجندته الثقافية. أعلت ثورة ١٩٧٩ من البعد

الإسلامي للثقافة الإيرانية، وحولت الدين إلى سياسة.(٢٩٢)

وتحقق بناء الدولة ما بعد الثورة من خلال تحول الكثير من المؤسسات الثورية المستقلة إلى تنظيمات بيروقراطية، مثل المجالس الثورية وحملة إعادة البناء الزراعية والباسدران، مع تكوين مؤسسات جديدة وتقوية المؤسسات الموجودة الخاصة بالقوة، مثل الباسدران والباسيز، بالإضافة إلى الجيش الموروث من الشاه وجميعها أدت إلى التوسع في هياكل الدولة، ولكن في ظل غياب طبقة مهيمنة تسيطر على وسائل الإنتاج.(٢٩٣)

وانحصرت الخلافات داخل القطاع الفقهي في جناحين: الأول يتخذ مواقف أكثر راديكالية ويطلق عليه خط الإمام ويدعو إلى مؤسسة ولاية الفقيه وتأميم الصناعات المحورية وإحكام القيود على التجارة الخارجية. أما الجناح الثاني الموازي فيسمى بالحجتية وهو إن كان يؤمن بضرورة الثورة الثقافية إلا أنه يتخذ مواقف أقل تشددا في السياسات المختلفة، فتبنى مواقف محافظة من الإصلاح الزراعي وتأميم الصناعات والتجارة ومن قانون العمل.(٢٩٤)

وعند قيام الثورة الإسلامية بزغ المجلس النيابي المعروف بمجلس الشورى الإسلامي؛ لإعطاء الإيرانيين حكومة أكثر تمثيلية من أي حكومة أخرى عرفوها من قبل. وأصبحت الانتخابات غير مزيفة، وفي الوقت نفسه غير مفتوحة بالكامل طالما يتم تأمين ترشيح من يضمن النظام ولاءهم لفلسفة الثورة الإسلامية وأهدافها عن طريق مجلس صيانة الدستور. إلا أن المجلس قدم درجة مقبولة من الشرعية للنظام باعتباره. ولتعبيره منذ السنوات الأولى من الثورة عن التنوع. وبدأت تتضح الخلافات داخله منذ ١٩٨٤، فبعد أن تم فرض الأسلمة كمنهج عام بدأ المجلس المبارزة مع مجلس صيانة الدستور حول حقوق الملكية؛ فظهر التباين في المواقف جليًا حول توجه الجمهورية الإسلامية. وبدأت الاختلافات تتضح حول ضرورة الاختيار بين الثورة أم الدولة. وكان هذا الجدل وراء تصنيف أعضاء الحكم الفقهي ما بين معتدل وراديكالي، أو براجماتي ومتشدد، والآن ما بين الإصلاحي والمحافظ. بالرغم من دور مجلس صيانة الدستور الذي لعبه كقوة محافظة ظل المجلس يعمل كأكثر الهياكل المؤسسية في الحكومة الإسلامية اعتدالاً.(٢٩٥)

لقد حقق النظام الإيراني في ظل الإمام الخميني عدة إنجازات، منها: مواجهة حرب طويلة ومريرة مع العراق والحفاظ على سلامة إيران الإقليمية، وإمداد الريف بالكهرباء، والأهم هيمنة الأشكال الإسلامية من الحياة.(٢٩٦) من القضايا الأخرى التي نجحت إيران ما بعد الثورة في حلها مسألة الخلافة، وكانت من أكثر القضايا التي نجح النظام الإيراني في إيجاد حل سلمي وفعال لها، سواء على مستوى الرئيس أو المرشد على عكس الدولة البهلوية التي تولى فيها الشاه في المرتين بطرق غير طبيعية أو دستورية: الأولى بناء على انقلاب والثانية من خلال تنحية الأب بيد قوى

أجنبية. ولقد تخلى التعديل الدستورى عن شرط مرجعية التقليد فى المرشد، وتم الاكتفاء بأن يكون حجة الإسلام ومن ثم وسع من مجال الاختيار وهو تعديل ارتبط بعدم الرضاء بمعايير النظام عن مراجع التقليد الذين على قيد الحياة. ولم يؤثر موت الإمام الخمينى على سيطرة الفقهاء السياسية على السياسة والثقافة فى إيران(٢٩٧). وبذلك مثل العقد الأول مرحلة إثبات تماسك النظام فى مواجهة التحديات الداخلية والخارجية. واعتبرت التسعينيات وخاصة بعد تولى رافسنجانى بمثابة الجمهورية الإيرانية الثانية ؛ نظرا لبدء مرحلة جديدة بقيادات جديدة ومشاكل أخرى، وبالتالى قضايا جديدة استدعت تطويرًا فى الجدل الدائر فى أوساط النخبة الإيرانية والمجتمع الإيرانى.

شهدت التسعينيات توسعًا فى المشاركة السياسية والمعارضة. فوجود رافسنجانى المعتدل ومساحة حرية الحركة التى خلقتها الأجنحة المتنافسة وتعدد مراكز القوة فتحت المجال للتغيير الديناميكى. وبالرغم من التدخل فى عملية الترشيح للانتخابات إلا أن الانتخابات ذاتها كانت تجرى بدون فساد وباستقلالية نسبية. امتلأت الساحة البرلمانية بالجدل حول سياسة الحكومة وشعورًا بحرية النقد ورفض التعيينات الرئاسية والمبادرات البرلمانية. وانتعشت الحياة الثقافية بالجدل، وتزايدت أعداد الصحف المستقلة.(٢٩٨)

بالرغم من تزايد قوة التيار المعتدل داخل مجلس الشورى الإسلامى فى التسعينيات، إلا أنه لم يظهر رغبة حقيقية للوقوف وراء برامج رافسنجانى الإصلاحية. وبتصاعد النقد العام لفترة التقشف المصاحبة للإصلاح نشأ داخل المجلس تحالف جديد لضرب براجماتية السياسة الاقتصادية وتحديث الاقتصاد ، بل واستهدف رافسنجانى ذاته حيث رأى كثير من " الفقهاء السياسيين" أنه يستخدم الإصلاح الاقتصادى كوسيلة لإضعاف مكانة ودور الفقهاء فى المسائل الداخلية. وتكون هذا التحالف الجديد من مناوئى الأمس خلال السنوات الأولى من الجمهورية الإسلامية فضم المتشددين واليمينيين من الجناح المحافظ للدفاع عن الأيديولوجية الثورية والمصالح الذاتية. فلقد تجمعوا حول عدة مسائل جوهرية تحت قيادة خامنئى الذى بدأ فى استخدام سلطاته الدستورية ، كسلطة نهائية فى الجمهورية الإسلامية لإجهاض البراجماتيين ،ووقف تقدم رافسنجانى كزعيم سياسى وحيد لا ينافسه أحد فى إيران. وبذلك تغيرت استراتيجية المرشد فى عهد خمينى القائمة على التوازن بين الأجنحة المختلفة إلى سياسة مساندة الجناح المحافظ فى عهد خامنئى. ومن ثم توحدت جهودهم حول القضايا الثلاث الرئيسية المثيرة للجدل منذ قيام الجمهورية الإسلامية، وهى تدخل الدولة فى الاقتصاد، والفرض الصارم لمعايير السلوك الإسلامى والعلاقة مع الغرب والتى باتت تهدد سيطرة البراجماتيين على السياسة العامة الإيرانية.(٢٩٩) ومنذ الولاية الثانية لرافسنجانى بدأت تتضح إشكالية النظام السياسى الإيرانى الرئيسية بعد الثورة، وهى التنافس بين الإصلاحيين والمحافظين، وشكاوى الأوائل المستمرة من تدخلات الجناح المحافظ لإعاقة أى إصلاحات ، سواء أكانت اقتصادية كالتى ركز رافسنجانى أو سياسية وثقافية كالتى ركز خاتمى. وامتد الجدل فى هذا الشأن ليشمل الاختصاصات

الدستورية الواسعة للمرشد، والتى أصبحت تستخدم بشكل أكثر وضوحا ومباشرة فى هذا الصراع لصالح الطرف المحافظ.

ب- القضايا الجدلية ما بين المحافظين والإصلاحيين:

ومن الممكن إرجاع بزوغ الخلافات والتباينات بين المعسكرات داخل الجناح الإسلامى على السطح إلى انتهاء الحرب مع العراق وموت الإمام الخمينى. ولكنها لم تتعدَ الحدود بما يهدد بقاء النظام والجديد أنها اتضحت بشكل أكثر علانية وانفتاحًا.

بالرغم من مرور نظام الجمهورية الإسلامية بمرحلتين أساسيتين: الأولى مرحلة تأمين انتصار الثورة الإسلامية خلال عقد الثمانينيات، والثانية: مرحلة بناء الدولة الإسلامية بعد تخطى العقبات الرئيسية التى زرعت فى طريق الثورة الإسلامية، إلا أن الجدل استمر طوال هاتين المرحلتين بين تيارين تعددت مسمياتهما، ولكن انحصر الاختلاف بينهما حول شكل ودرجة التمسك بمبادئ الثورة فالأول الملقب بالمحافظين يزداد تمسكه الحرفى بالثورة ومبادئها، والثانى ويسمى بالإصلاحى يبغى التغيير فى إطار هذه الثورة بشكل يجعل من المرونة سبيلاً لحل كثير من المشاكل التى يراها ما زالت موجودة.

ولكن تغيرت الأرضية التى ينطلق منها الجدل عقب الثورة. فلقد كان الوضع قبلها يتباين ما بين يساريين وليبراليين وعلمانيين وإسلاميين، أما مع نهاية القرن فى ظل انتصار الثورة الإسلامية أصبح التباين داخل نطاق أرضية الإسلام التى تضم تيارات مواقفها متنوعة من قضايا رئيسية لم يحسم غالبية المجتمع الأمر حولها. ووسع من دائرة الجدل أن الأرضية الواحدة التى تجمعهم هى دين صالح لكل العصور والأزمنة يسمح بتباين التفسيرات فى الفروع التى على كل مجتمع حسمها بما تقتضيه المصلحة بحسب ظروف المكان واللحظة المعنية. ولأنه جدل يرتبط بالاجتهادات الفقهية أيضًا فمن المهم اعتباره أحد الأبعاد المهمة والجديدة داخل التجديد الفقهى والفكرى. وربما تقدم إيران نموذجًا فريدًا فى هذا الإطار فى الربط القوى بين الفقه والحكم؛ حيث اختلطت الفتاوى بعملية التشريع القانونى داخل الجمهورية الإسلامية بشدة ممثلة ليس فقط فى آراء مجلس صيانة الدستور الرقيب الشرعى على مشاريع القوانين التى تصدرها السلطة التشريعية للقوانين ولكن (ربما الأهم وبشكل أكثر حسما) فى فتاوى المرشد ليس فقط فى ظل الإمام الخمينى ، بل أيضًا فى ظل خامنئى حيث أضحت أى فتوى يصدرها المرشد من منصبه هذا قرارًا سياسيًا نهائيًا من الصعب رده إن لم يكن مستحيلا.

قدم الإمام الخمينى فى بداية ١٩٨٨ فتوى مهمة جدًا أعلت من سلطة الدولة فى مواجهة المسجد حيث كان السؤال المطروح دومًا داخل النظام الإيرانى عقب الثورة هو عند تحديد المسائل الجوهرية

فى السياسات العامة ، هل تكمن السلطة فى المسجد أم فى الدولة؟ لقد أعطى الخمينى للدولة سلطة غير محدودة لتنظيم شئون المجتمع مؤثرًا بذلك على مكانة مجلس صيانة الدستور وقيمة قراراته شرعيًا. ولكن ذلك لم يمنع الجدل بين البراجماتيين والمتشددين حول التفاصيل. وبعدها بعام بدأ تصاعد قوة التيار المعتدل وانعكس ذلك على انتخابات المجلس الثالث التى انخفضت فيها نسبة عضوية الفقهاء إلى النصف.(٣٠٠) إن من أهم ما يميز نموذج الدولة الإسلامية فى إيران هو حالة الترابط الواضح ما بين الفتاوى أو مسار التجديد الفقهى وتطور الواقع السياسى وتوازن القوة ما بين التيارات المختلفة فى إيران. فللمستوى الفكرى أو الفقهى مردود تطبيقي من السهل ملاحظته، فهى حالة ترابط ديناميكى فاعل.

وآخر هذه الفتاوى الفتوى التى أصدرها آية الله خامننى المرشد الروحى للثورة بشأن مخالفة قانون الصحافة الجديد للمصلحة والشرع، والتى أرسلها لمجلس الشورى الإسلامى، واستند عليها مجلس صيانة الدستور فى رفض استفسارات مجلس الشورى(٣٠١)ولقد سرت هذه الفتوى على جميع المشاريع واللوائح الخاصة بالصحافة وبذلك فأى تغيير فى قانون الصحافة ؛ الحالى يعد مخالفًا للشرع.(٣٠٢)

فى ظل تطبيق ولاية الفقيه تحققت السيطرة الشخصية للمرشد (خاصة فى ظل كاريزما الإمام الخمينى)، وتبعية الطبقة السياسية والإدارية لشخص المرشد، وسيطرة المرشد على وسائل الاتصال الإعلامية وعلى مصادر الثروة والقوة ؛وبالتالى على عملية التوزيع "لحماية المستضعفين ومواجهة المستكبرين".(٣٠٣) وبالطبع خفت حدة هذه الصورة الثورية خاصة بعد وفاة الإمام الخمينى، ولكن ظلت السلطات الدستورية الواسعة الممنوحة للمرشد سمة رئيسية للنظام الإيرانى. فمع تولى حجة الإسلام "هاشمى رافسنجانى" الرئاسة فى ١٩٨٩ ، وخاصة بعد موت الإمام الخمينى بدأت المشاكل المصاحبة لتحول الثورة إلى دولة. وفى المقابل زاد توجس التيار المحافظ من محاولات الانفتاح التى يراها مساسًا بمبادئ الثورة الإسلامية. وأسرعت وتيرة الاستقطاب الفكرى والسياسى بين التيارين المحافظ والإصلاحى. وتمثلت أهم ملامح البرنامج الإصلاحى لخاتمى فى إقامة دولة المؤسسات وتحقيق سيادة القانون وتقوية المجتمع المدنى وتحقيق المصالحة بين الإسلام والديموقراطية وتأكيد حرية الرأى والتعبير وتطبيع العلاقات الدولية والإقليمية لإيران.(٣٠٤)

لقد جرت المواجهة بين التيارين الإصلاحى والمحافظ فى ساحات عديدة، وباستخدام وسائل متنوعة، لعل أهم الأدوات المستخدمة محاصرة التيار المعتدل فى الصحافة باستخدام صلاحيات السلطة القضائية التى يسيطر عليها المحافظون. ولكن من الواضح أن التيار الإصلاحى تتسع دائرة مؤيديه فى الشارع الإيرانى خاصة وسط الشباب والنساء. وفسر البعض الأحداث الطلابية الكبرى التى شهدتها ايران فى يوليو ١٩٩٩، والتى وصفت "بالثورة الطلابية" أو "الانتفاضة الطلابية"

باعتبارها الأولى من نوعها منذ قيام الثورة بأنها تأكيد لرغبة قطاع الشباب الذى يمثل حوالى نصف عدد السكان الإيرانيين فى الإسراع بمسيرة الإصلاح؛ مما يعنى دعمًا للتيار المعتدل حتى فى الأجلين المتوسط والطويل.(٣٠٥) بدأ خاتمى علمه الأول بتوسيع حريات التعبير، إلا أنه مع نهاية ولايته الأولى اكتملت عملية تقييد كافة الحريات التى كانت مكفولة للصحافة التى بدت مناصرة للرئيس.(٣٠٦) وفى الوقت نفسه يسيطر المحافظون على الهياكل المؤسسية المحورية، مما قد يعنى شدًا وجذبًا بين المجتمع والدولة لفترة قد يحسمه تصاعد التيار الإصلاحى على مستوى المجتمع أكثر ، خاصة وإن بعض التحليلات تشكك من قوة التيار الإصلاحى الحقيقية فى المجتمع بالنظر للمكانة الدينية الكبرى التى يحتلها الفقهاء فى المجتمع.

من بين المسائل المثيرة للجدل حتى هذه اللحظة - بل أثيرت خلال الانتخابات الرئاسية الإيرانية الأخيرة- إشكالية عدم توازن السلطات ما بين المرشد والرئيس واتساع سلطات الأول بشكل قد يضر بالتوازن الداخلى للنظام. لقد جاء التعديل الدستورى فى ١٩٨٩ فى محاولة لحل هذه المشكلة الموروثة من دستور ١٩٧٩ بحيث يقوى من النظام القائم الذى يعمل بكفاءة فى حالة توافق كل من المرشد والرئيس. فبينما يوازن مجلس الأوصياء مجلس الشورى الإسلامى يوازن المرشد الرئيس. وطوال حياة خمينى لم تتضح أهمية هذا التعديل، حيث كان محققًا للإجماع بحق داخل النظام.(٣٠٧)

وجاء خامنئى وغير من التاريخ ما بعد الثورى بتوسيع إشرافه الروحى ؛ ليتضمن شئون الحكم اليومية. فمنذ توليه منصب المرشد بدأ فى توسيع قبضته؛ لتشمل شئون البرلمان والرئاسة وحتى حلقات الفقه التى طالما افتخرت باستقلاليتها عن السيطرة الحكومية. فعلى خلاف الإمام الخمينى الذى لم يؤمن بالتدخل المباشر فى الشئون السياسية اليومية أدخل خامنئى نفسه فى نطاق واسع من الأنشطة الحكومية وأضعف من قوة الرئيس المعتدل.(٣٠٨)

فهذه هى إيران الجديدة كما قال أحد المحللين: "يقدم خاتمى الوجه الباسم للغرب ، بينما يحكم المحافظون البلد" إلا أن خامنئى جعل نفسه مستهدفًا بالنقد مثله مثل أى سياسى وأصبح المنصب الذى لم يكن من الممكن المساس به معرضا للجدل حول صلاحياته وكيفية الرقابة على قراراته، وذلك بالرغم من أن نقد المرشد الأعلى عقوبة يعاقب عليها بالسجن ثلاث سنوات كحد أقصى.بل حاول خامنئى السيطرة على نظام جمع الخمس والزكاة المصدر التقليدى لقوة واستقلالية الفقهاء، وقام بعدة زيارات لاقتراح تأسيس قنوات لهذه الملايين من الدولارات فى إطار صندوق عام تحت سيطرته. وقابل معظم كبار الفقهاء هذا الاقتراح بالرفض؛ لأنه يحرمهم من شبكة الوكلاء القيمة ، ويجعل ولاء طلاب الفقه للمرشد الروحى وليس لمقلديهم. وقام خامنئى بذلك بخلق انقسام آخر داخل الفقهاء فى قم ما بين المهمومين بمستقبل الإسلام الشيعى ومؤسساته أكثر من دولة زمنية تناصر الدين وبدا النقد بشكل منفتح أكثر يوجه لمنعطف خامنئى الجديد.(٣٠٩)وقد تدفع محاولات خامنئى

الكثيرة لتوسيع سلطاته وموارده واستخدام صلاحياته فى نطاق غير ضرورى إلى زيادة التيار الناقد له ولصلاحيات المنصب الذى يمثله والمطالبة بتغيير دوره ولو من خلال تعديل دستورى.

وفى المقابل فجر خاتمى بنفسه هذه القضية عندما أعلن أن رئيس الجمهورية لا يملك السلطات الكافية لتنفيذ وحماية الدستور.(٣١٠) فالمرشد يمتلك أكبر قدر من الصلاحيات فى حين يتحمل رئيس الجمهورية أكبر قدر من المسئولية، وعلى المستوى الكلى للمؤسسات هناك نوع من الصدام ما بين المؤسسات المنتخبة ، سواء مجلس الشورى الإسلامى أو مؤسسة الرئاسة وبين المؤسسات الأخرى التى للمرشد اليد العليا فى تجنيد أعضائها، مثل مجلس صيانة الدستور ومجلس تشخيص المصلحة بالإضافة إلى السلطة القضائية.(٣١١) ومما زاد من الشعور بهذا الصراع أن المحافظين فى ظل احتفاظهم بالأغلبية البرلمانية قبل الانتخابات البرلمانية لعام ٢٠٠٠ كانوا يتمكنون من شل عمل الحكومة باستجوابات مخططة وغير موضوعية لوزراء خاتمى لإضعاف قوة التيار الإصلاحى وإبعاد وجوهه عن الساحة السياسية. إلا أن الوضع اختلف بعد انتخابات ٢٠٠٠ التى حظى فيها الإصلاحيون بالأغلبية، فبدأ استخدام القضاء لضرب الصحافة الإصلاحية ورموز الإصلاحيين ، واستفادوا من نفوذهم فى مجلس صيانة الدستور ومجلس تشخيص المصلحة فى إفشال سياسات خاتمى، كما لجأوا إلى أجهزة الأمن والمخابرات للتدليل على قوتهم وأن الساحة لم تخل بعد للإصلاحيين.(٣١٢)

فوفق الدستور يستطيع خامنئى تسريح رئيس الجمهورية ويقوم خامنئى بالفعل برئاسة حكومة موازية مكونة من مستشارين ذوى توجه محافظ، والذين كثيرًا ما يتخطون وزراء خاتمى. لقد فقد اليمين المتشدد الانتخابات، ولكن احتفظ بسلطات مهمة داخل الهيكل التشريعى، الراديو والتلفزيون، قوات الأمن وأئمة الجمع الذين يخضعون لإشراف المرشد. كما يتمتع خامنئى بالسيطرة المباشرة على وزارة الاستخبارات،والقضاء، وشبكات البث الإعلامى، ودعم المؤسسات الثورية الاقتصادية القوية. وتوازى هذه القوة على الصعيد المحلى قوة أيضا على عملية صنع السياسة الخارجية. فبينما يتمتع خامنئى بمساندة النخب القوية، فإن خاتمى يتمتع بدعم الجماهير التى انتخبته، خاصة المرأة والشباب الذين لم يعاصر كثير منهم الحياة فى ظل النظام الشاهنشاهى الحليف للولايات المتحدة.(٣١٣) ولكن يجب الإشارة إلى نجاح خامنئى فى جعل نفسه فوق القوى السياسية عند الضرورة بإعطائه المساندة المطلوبة لخاتمى لدرء الأزمات حينما تبدو وشيكة وليعمل على إعادة ترتيب الأوضاع الداخلية بهدف تحقيق أقصى درجات الاستقرار الداخلى.(٣١٤) فلم يسمح مطلقا للخلافات ما بين معسكرى السلطة أن تهدد أمن النظام وبقائه.

ما بدا حتى الآن هو أن الجناح المحافظ لم يحقق نجاحًا على مستوى الشارع الإيرانى ، حيث امتلك التيار الإصلاحى القوة الانتخابية فى حين تفوق المحافظون فى الهيكل المؤسسى. ويمكن

النظر إلى أسلوب العمل الحالى على أساس أنه يحقق رضاء المعسكر المحافظ، حيث يعمل التوازن الحالى لصالحهم، بل إن استمرار خاتمى فى السلطة وقيامه بتسيير الأعمال اليومية للسلطة التنفيذية فى ظل سيطرة المرشد على السياسات العامة يحقق المصلحة الإيرانية ويضمن قدرًا من الاستقرار لا غنى للنظام عنه فتبدو الصورة الديموقراطية لإيران ذات مصداقية فهناك رئيس منتخب انتخابًا حرًا ونزيهًا مع سيطرة المحافظين من وراء الستار.

من الملاحظ أيضًا أن الانتخابات الرئاسية الأخيرة قد شهدت نوعًا من التراجع فى خطاب المحافظين، حيث أعلن خامننى فى إحدى خطبه أن تأييد الشعب هو أساس مشروعية النظام فى الجمهورية الإسلامية، الأمر الذى يعنى نوعًا من الاعتراف بغاية المشروع الإصلاحى. ومن ناحية أخرى تعددت مؤشرات نجاح خاتمى النسبى فى تحقيق بعض الإنجازات ، والتى بدورها تلقى الضوء على الوجه الآخر من الواقع. فلقد ركزت التحليلات معظمها على القدرة المؤسسية التى يملكها التيار المحافظ وتفوقها حتى الآن على قوة التيار الإصلاحى فى الشارع الإيرانى ولكن بالنظر إلى الصورة كاملة لابد من ذكر أنه مع غلق ٤٠ صحيفة، أغلبها يعبر عن الإصلاحيين خلال الولاية الأولى لخاتمى فإن أكثر من ٤٠٠ صحيفة ومجلة أخرى صدرت فى إيران، وأصبح المعسكر الإصلاحى يمتلك ١٢ صحيفة بعد أن كان يمتلك صحيفة واحدة فى ١٩٩٧ وارتفع فى نفس الفترة من ١٩٩٧ إلى ٢٠٠٠ عدد القراء من مليون إلى ثلاثة ملايين قارئ. كما تم تسجيل ٤٠٠٠ جمعية أهلية خلال السنتين الأخيرتين من القرن الماضى، وتستطيع هذه التنظيمات أن تؤثر على توجهات المجتمع. وبشكل عام نجح خاتمى فى تحويل قطاعات عريضة من المجتمع إلى قطاعات مشاركة سياسيًا وعقد مصالحة عامة بين حكومة الفقهاء والديموقراطية وفك العلاقة المفترضة بين الديموقراطية والعلمانية.(٣١٥) والسؤال المطروح بشدة حاليًا على الساحة الإيرانية : ما الذى حققه التيار الإصلاحى حتى الآن بالرغم من انتصاراته الانتخابية المستمرة على الصعيد الرئاسى والبرلمانى.

يرى البعض أن إشكاليات هذا الوضع تنبع من الصراع داخل الشرعية المزدوجة التى تقوم عليها الجمهورية الإسلامية: ما بين السيادة الشعبية التى تقدمها الانتخابات الرئاسية والبرلمانية ، وما بين السلطة الإلهية كما يمثلها المرشد والمعبر عن ولاية الفقيه. فوفق هذه الرؤية يساند خاتمى سيادة الشعب ويدافع خامننى عن الثانية. ولكن لا ينكر الدستور الإيرانى سيادة الشعب، وإنما الله وحده صاحب السيادة والمشرع الوحيد، فقانونه موجه للشعب ومفروض عليهم. قد يكون للشعب رأي فى تسيير إدارة دولتهم فقد يكونوا "أسياد مصيرهم الاجتماعى" (المادة ٥٦) ، ولكنهم لا يتحكمون فى قدرهم السياسى. ولا يبدو التناقض فى الدستور فى الشرعية فطالما ساند خاتمى الدستور باعتباره المرجع إنما تقوم روح الدستور على إعلاء أيديولوجية النظام. فالصراع ينصب على إدارة الدولة

فخاتمى يبغى الاعتماد على الكفاءة المهنية. وبذلك فالصراع هو تعبير مفتوح عن أزمة التوازن ما بين الهياكل المؤسسية أكثر من كونه توترًا ما بين الإصلاحيين والمحافظين.(٣١٦) لم ينازع خاتمى أبدا مبدأ أولوية الفقيه،كما نص عليها الدستور. ولكن الجديد أن التناقض بين التفويض الشعبى للرئيس والتفويض الدستورى لولاية الفقيه، كانت تحت السطح فى البداية ثم انفتحت على الملأ الآن.(٣١٧) فلم يحسم الإيرانيون بعد كيفية التوفيق بين إلاهية التشريع وتطبيقه البشرى.

من المفاهيم الجديدة التى طرحها خاتمى (ولكنها عبارة عن نفس القضايا والظواهر التى اختلجت داخل وجدان الأمة الإيرانية طوال القرن الماضى) مفهوم المجتمع المدنى، حكم القانون، حقوق المواطن، المشاركة السياسية،حرية الفكر والتعددية وهى لغة أيديولوچية جديدة على الجمهورية الإسلامية. فلقد دخل المجتمع المدنى المسرح الإيرانى السياسى كمفهوم ومشروع ومثالية. ولكن فى ظل دولة مركزية قوية استمرت قرابة القرن، فإن تطبيق وتمكين مفهوم المجتمع المدنى ليس بالأمر السهل. فهناك تناقض تراه الأدبيات الغربية ما بين المجتمع المدنى "والثيوقراطية الإيرانية". حيث تفترض نظريات المجتمع المدنى المتعددة أنه يتأسس على استقلالية الأفراد والجمعيات، ومن متطلبات هذه الاستقلالية حيادية الدولة الأيديولوچية والدينية. وترى بعض الدراسات الحديثة للمنظمات غير الحكومية الإيرانية المصاعب التى يواجهها تطور هياكل المجتمع المدنى فى الثيوقراطية التى تفتقد أساسيات الشفافية المؤسسية والمحاسبية. ففى الوقت الحالى لا يمتلك المجتمع المدنى قوة للتأثير فى الدولة من خلال ممثليه. ولذا مازال الجدل العام يختص أساس بالمتطلبات الأيديولوچية لتأسيس المجتمع المدنى.(٣١٨) يرى خاتمى أن النظام الإسلامى يحتاج إلى فكر دينى معاصر قادر على جذب الشباب والاستجابة للتحديات الغربية والى شعب مستعد للمشاركة النشطة فى الحياة السياسية والاجتماعية لبلدهم من أجل البقاء والاستمرار، فوفقا له يرى أن يعود الناس إلى السياسة والمشاركة فى تأسيس مجتمع إلهى مثالى. ويقوم المجتمع المدنى لدى خاتمى على عدة افتراضات منها التفاعل المستمر بين الدين والسياسة فى الإسلام، وأن العلمانية لا مكان لها فى قلوب الإيرانيين. ومن هذا المنطلق ليس هناك ما يمنع ظهور مجتمع مدنى إسلامى ديناميكى ويعبر عن نفسه من خلال مشاركة دالة فى حياة ايران السياسية.(٣١٩) قد تعبر النقلة من مفهوم الأمة إلى المجتمع المدنى عن رغبة النظام لامتصاص الحداثة فى ايران حتى بتوفيقها مع التقليدية ومواجهة الحقائق الاجتماعية أكثر من تجاهلها ورفضها.(٣٢٠) ومن هنا لايتشابه مشروع المجتمع المدنى الذى يقدمه خاتمى مع المجتمع المدنى وفق المثاليات الغربية. إنها يوتوبيا جديدة شكل معاصر للتقليدية (الورسوزكسية).ففى ايران لكى يوجد مجتمع مدنى لابد لمكوناته وأعضائه أن تحصل على موافقة السلطات. وبهذا المنظور أنها الدولة التى تخلق generates المجتمع المدنى،(٣٢١) إنها خصوصية ايرانية أخرى ربما تنبثق من خصوصية إسلامية تشمل العالم الإسلامى بأكمله. وفى هذا السياق قد يثور التساؤل حول دور الفقهاء والمؤسسة الفقهية بمواردها المالية والتنظيمية! وهل تستطيع أن تقدم

شكلاً خاصًا من مؤسسات المجتمع المدنى يتلاءم مع الخصوصية الإيرانية والإسلامية؟

ومن بين المسائل الأخرى المهمة المثيرة للجدل بين الطرفين مسألة العلاقة مع الغرب. فبالنظر لعمق التحول الثورى الذى حدث داخل إيران، فمن الصعب تصور إجراء التغييرات المطلوبة فى هوية النظام السياسى بشكل يغير من توجهاته الخارجية بما يتوافق مع الرؤية الأمريكية. وأمام جوهرية ومحورية الخلاف الأمريكى الإيرانى، فهو فى جذوره خلاف حضاري رأى التيار المحافظ فى العلاقة مع الولايات المتحدة تعارضًا مع مصير الثورة والنظام، لما يمثله من تهديد للهوية الإسلامية لإيران التى لا يمكن التفريط فيها. فى حين يتبنى التيار المعتدل حججا مهمة هى الأخرى، خاصة بمصلحة الدولة الإيرانية وحاجتها الماسة للاستثمارات الأجنبية. حيث عانت إيران من مشاكل اقتصادية جمة وتفاقمت فى عهد الجمهورية الإسلامية فى ظل ظروف الحرب ومواجهة الغرب للثورة بالإضافة إلى ظروف داخلية ضاعفت من المصاعب، مثال ذلك أن تعداد السكان زاد فى العقد الأول للثورة فقط من ٣٥ مليون نسمة إلى ٥١ مليون نسمة، واكتظت مدن مثل طهران بسكانها مع تدهور البنية الأساسية. وفى ظل هذه الظروف برزت دعوة البراجماتيين إلى ضرورة عودة العلاقات مع الغرب إلى طبيعتها ، خاصة فى إطار المضى فى عملية إعادة البناء عقب انتهاء الحرب مع العراق. وفى الفترة من ١٩٨٨ إلى فبراير ١٩٨٩ زادت كثير من الصلات والبعثات الدبلوماسية مع الغرب. إلا أن قضية سلمان رشدى عادت وأعطت المعسكر الراديكالى فرصة لإيقاف نفوذ البراجماتيين، خاصة فى مجال السياسة الخارجية. وعاد المناخ ملائمًا لعزل بعض الإصلاحيين من النظام، ومن أهمهم آيات الله منتظرى الذى كان خليفة للخمينى، خاصة بعد أن انتقد انتهاكات حقوق الإنسان ودعا للتواؤم مع العناصر الليبرالية مثل حزب الحرية لبازرجان.(٣٢٢) وفى الواقع لقد خفت حدة النقاش فى هذه القضية، حيث بدأ كثير من رموز المحافظين يخففون من حدة خطابهم العدائى للغرب حتى دعا البعض منهم لعودة العلاقات مع الولايات المتحدة (كما سبق وأشير من قبل).

ولتصنيف التيارات الأيديولوجية بشكل أكثر دقة وإزالة لأى لبس، لابد من الفصل ما بين القضايا الاقتصادية - الاجتماعية والقضايا السياسية - الثقافية. ففى السياق الإيرانى يختص التمييز ما بين اليسار واليمين بالنوعية الأولى من القضايا: فالتيار اليمينى يؤيد توسيع دور القطاع الخاص، فى حين يدافع اليساريون عن أهمية دور الدولة ومزيد من عدالة توزيع الدخل. أما التمييز ما بين التيار المحافظ والتيار المعتدل الإصلاحى، فينصب على المسائل السياسية والثقافية: فالمحافظون يؤمنون بعدم إطلاق الحريات السياسية والثقافية، فى الوقت الذى يدعو فيه اليمين لمزيد من الانفتاح السياسى والثقافى. ولا يشترط أن يرتبط اليمين بالاعتدال، بل قد يظهر على العكس تنظيم يسارى إصلاحى.

ومن ثم لا تتناسب منظومة القيم الليبرالية الغربية التى تربط بين السوق الحر والحريات المدنية والسياسية الواقع الإيرانى، بحيث تتداخل المواقف الأيديولوجية بالنظر للقضية محل البحث.(٣٢٣)

وتبقى الإشارة إلى التباينات داخل كل معسكر، سواء أكان الإصلاحى أو المحافظ، حيث تعدد الآراء والمواقف فى سياق كل تيار. فعند النظر إلى الجدل السياسى الحالى داخل دوائر المصلحين يلاحظ انقسام أيديولوجى يكسر وحدة الحركة الإصلاحية التى كانت سائدة خلال الانتخابات الرئاسية لعام١٩٩٧. فهناك قطاع داخل الإصلاحيين يرفض الطابع السلطوى المطلق لسلطات المرشد داخل الكيان السياسى، ويرى أنه لابد من اعتبار المرشد مثل أى مسئول عام لا يعلو على القانون ويجب محاسبته من قبل الشعب. وهم بطريقة أو بأخرى يطالبون بتعديل دستورى. وهناك إيحاءات أيديولوجية لهذا المطلب يستخدمها الإصلاحيون، مثل استخدام مفاهيم كانت منذ عامين فقط تعتبر ذنبًا مثل: الديموقراطية والليبرالية وحقوق الشعب والسيادة الشعبية والحقوق الفردية والفرد وحرية التعبير وحرية الفكر، وهى تعبر عن قيم جديدة يحملها هذا الخطاب الذى يراجع المفردات الثورية. ولكن بالرغم من كون خاتمى حليفًا سياسيًا للمعسكر الإصلاحى، إلا أنه يقترب من المحافظين فى عدة مسائل، من أهمها أن هناك خطوطًا حمراء تحدد حدود حرية التعبير، وهى ترتبط بدوجما الجمهورية الإسلامية، فالتعرض للأساسيات النظام يعد إضعافا له. ولذا فلقد اعتبر مطالب الطلبة ونقدهم لأعلى سلطة فى الدولة "مؤامرة ضد الأمن القومى" و "إعلان حرب على الرئيس". بمعنى آخر تقتصر مطالب الرئيس على إدارة أكثر كفاءة للأوضاع الحالية ودرجة حراك أكبر داخل النخب الحاكمة. كما لم يرض عن عمليات إغلاق الصحف، وفرض حدود على حرية الصحافة. وفى المقابل برر خامننى تلك الهجمة على الصحافة من منطلق المبادئ، وتحدث عن ضرورة الوقوف فى مواجهة من يهاجم الثورة وطريق الإمام والدستور ودور القائد الأعلى.(٣٢٤) فى المقابل أشار المحافظون إلى حدوث نوع من التراجع عند خاتمى بتحوله عن شعار الحكومة الشعبية من خلال الدستور والقانون، إلى شعار آخر هو الثورة الإسلامية رابطة بين حكم الشعب والقيم الدينية.(٣٢٥)

تقدم التجربة الإيرانية الحالية شكلاً خاصًا للديموقراطية تمتزج فى داخلها سلبياتها وإيجابيتها، من أهم السلبيات: عدم توازن الاختصاصات الدستورية بين الهياكل المؤسسية المنتخبة والمؤسسات الأخرى التى توازنها وتقابلها ولكنها معينة بشكل أو بآخر من قبل المرشد، حيث تفوق السلطات القانونية والفعلية التى تحوذها الأخيرة بشكل يخل بصلاحيات الجانب التمثيلى من مؤسسات النظام، ومن أبرز الأمثلة على ذلك سيطرة مجلس صيانة الدستور على عملية الترشيح فى الانتخابات، وهو الاختصاص الذى وإن ضمن تحقيق قدر من الانسجام والتوافق بين دوائر النخبة الحاكمة بالسيطرة على أحد أهم منابع التجنيد لها، ولكنه لاشك عيب خطير من المنظور الديموقراطي المعروف. ولكنها فى النهاية ديموقراطية إيرانية تعمل على ألا تهدد أسس النظام الإيرانى، كما رسمته الثورة

وحمته بسياج دستورى قوى يضمن استمراره ويترك مساحة لحرية الحركـة يعتد بـها لمن سيباشـر السياسات الإيرانية اليومية التى هى من اختصـاص الرئيس، وليس الاستراتيـچيـة طويلـة الأجل والتى يختص بها رمز الثورة المرشد. وهنا لا يضير التيار المحافظ الذى يسيطر على مفاتيح النظـام السياسى أن يلعب الإصلاحيون فى المنطقة المسموح بها، بل ويشجعونه أيضًا لما يحققه من مكاسـب داخلية ممثلة فى تجنب مخاطر كبت أى معارضـة وأخـرى خارجيـة ممثلـة فـى تخفيف قيود البيئـة الدولية المفروضة على الثورة منذ قيامها. بل لعلـه ليس مـن المبالغـة فـى شـىء القـول: إن انتصار خاتمى فى الانتخابات الرئاسية الأخيرة يخدم التيارين الرئيسيين فى إيران المحـافظين والإصلاحييـن على السواء، بل ويدعم مـن استقرار النظـام الإيرانـى بتحقيـق درجـة مقبولـة مـن الرضـاء الشـعبى لمعسكريه الرئيسيين.

ج- غياب الرؤية الاقتصادية المتمايزة:

تميزت إيران فى جميع فترات التغيير بعدم وضـوح الرؤيـة الاقتصاديـة فـى سياق مـن تتـابع الأزمـات الاقتصاديـة الخانقـة. واستمر هـدف القضـاء علـى تبعيـة الاقتصـاد الإيرانـى للنفـط هدفـا استراتيـچيا رئيسيًا على مدار نصف قرن تقريبًا بـدون إحـراز نجـاح واضـح فـى ظـل أى عـهد مـن العهود السياسية المتعاقبة.

ففى عهد مصدق عانى الاقتصاد الإيرانى من مصاعب عدة ؛ بسبب الموقف البريطـانى ، وكـان الهدف الأساسى هو تحرير الاقتصاد الإيرانى من التبعية لعائدات النفـط وتطوير الإنتـاج والتصدير غير النفطى. وتركزت الاستراتيـچية الاقتصادية فى هذه الفترة على تنمية الإنتاج الزراعـى لتحقيـق الاكتفاء الذاتى ، وتطوير الصناعات المحلية المهمة، مثل المنسوجات وتكرير السكر. وحققت هذه الاستراتيـچية بعضا من النجاح. وظهر فائض فى الميزان التجارى ؛بسبب خفض الواردات وزيـادة الصادرات غير النفطية ولكن استمر التأثير الضخم لانخفاض العائد النفطى. وتفاقمت الأمـور بسـبب الضغوط الاقتصادية على الحكومة وعدم مساندة العديد مـن المؤسسـات الإداريـة، ولانقسـام الـرؤى حول المسائل الاقتصادية داخل الحركة ذاتها. وجميعها مشاكل لم تتـح الفرصـة لسياسـات إصلاحيـة اجتماعية واقتصادية.(٣٢٦)

قام الشاه بتبنى مشروع تحديثى غير مكتمل الجوانب ركز فيه على البعد الاقتصادى تاركًا البعد السياسى على حاله من الأتوقراطية، وحتـى علـى المستوى الاقتصـادى هنـاك بعض القصـور فلقد استخدم الشـاه عـائد النفـط لتنميـة الصناعـات، مثـل: الحديـد والصلـب والبتروكيماويـات. ولـم يقض التصنيع الموجه من قبل الدولة على طرق الإنتاج ما قبل الصناعيـة التـى يقـوم بـها صغـار الصنـاع والبازار.(٣٢٧)

فى حين أنه فى عهد الجمهورية الإسلامية ظهر نموذج سياسى له خصوصيته، سواء اختلفنا حوله أو وافقنا عليه ولكنه نموذج له معالمه ومنطلقاته الفكرية لكن لم يلاق البعد الاقتصادى نفس الاهتمام على مستوى تكوين نموذج إسلامى تطبيقى تنفرد به التجربة الإيرانية تقدمه للعالم. ولعل ما يجعل التجارب الإيرانية المختلفة عبر القرن غير ناضجة ومحققة لإجماع مجتمعى حولها يسمح لهذه الأمة بالانطلاق بكامل قوتها، هو أنها دائما تقدم نموذجًا أعرج يعتمد على ساق واحدة إما السياسة أو الاقتصادية، ولم تعتمد على اثنين معًا فى لحظة ما من لحظات تطور تاريخها المهمة.

استمر غياب استراتيجية اقتصادية متمايزة فى عهد الجمهورية الإسلامية. اختلفت الأولويات فى الدولة ما بعد الثورية باختلاف المرحلة. ففى البداية قل تركيز الدولة على مسألة التراكم الرأسمالى وازداد حول قضايا الشرعية وتماسك السلطة السياسية والهيمنة الثقافية. وبتحقيق الأخيرة ووفاة الإمام الخمينى وانتهاء الحرب مع العراق، احتل التخطيط والتنمية وإعادة البناء قمة الأولويات؛ فاتجهت إيران إلى الليبرالية الاقتصادية وتبنى نهج دولى جديد.[٣٢٨]

ويمكن تلخيص الجدل الاقتصادى فى عقد الثمانينيات وبالذات نصفه الأول فى المناقشات بين تيارين رئيسيين: الأول: الحجتية ويؤمن بالسوق الحر ويعارض التشريع الاقتصادى الاجتماعى الراديكالى والضرائب المرتفعة والسياسات التدخلية للدولة على أسس دينية ، حيث يدافع عن وجهة نظره بأن أى ضرائب مرتفعة أو حتى نظام فعال لجمع الضرائب سوف يقلل من سلطة المؤسسة الدينية ويخفض من تدفق العائدات السنوية للمسجد، أما التيار الثانى: "المكتبى" والمعروفون أيضا بأتباع خط الإمام، فإنه يؤمن بالدفاع عن المحرومين ويناصر التخطيط الاقتصادى المركزى والضرائب المرتفعة والدعم المادى للفقراء. حتى بعد الحل الرسمى لجماعة الحجتية ظل البعض داخل النظام يعبر عن الحاجة إلى تقوية القطاع الخاص، بل إن الإمام الخمينى ذاته تحدث مرارًا لصالح البازار والقطاع الخاص[٣٢٩]

ولقد اتضح الاتجاه اليمينى المحافظ فى سياسات الحكومة ما بعد ١٩٨٢ من خلال الفيتو الذى يستخدمه مجلس صيانة الدستور لإجهاض أى مشروع قانون لمزيد من الإصلاح الزراعى أو تأميم التجارة الخارجية، وهو بذلك يتبع أفكار أثرياء تجار البازار ورجال الصناعة الذين وقفوا فى مواجهة مزيد من اتجاه الثورة إلى الراديكالية.[٣٣٠] ولعل ذلك يعد أحد المؤشرات الإضافية لضعف التيار اليسارى وتأثيره خلال القرن العشرين فى إيران، سواء قبل الثورة أو بعدها.

وكذلك واجهت برامج الإصلاح الزراعى فى عهد الثورة عقبات جمة ؛ ففى السنوات الخمس الأولى من عمر الجمهورية الإسلامية رفض مجلس صيانة الدستور جميع التشريعات الخاصة بالإصلاح الزراعى على أساس أنها غير إسلامية، وليس قبل ١٩٨٥ أن بدأ السماح بتشريع بعض

قوانين الإصلاح الزراعي لمواجهة المشاكل الكبرى التى ظهرت فى الزراعة؛ وأدت إلى انخفاض الإنتاج ونزاعات الملكية.(٣٣١) وفى كلتا الحالتين أسهمت هذه البرامج إما فى تفتيت قوة أحد الدعامات التقليدية للنظام كما فى فترة الثورة البيضاء أو فى إثارة الاتجاه المحافظ الذى ترتبط مصالحه بالحفاظ على الملكية عامة. ومن ثم كان لها دورًا فى اهتزاز القاعدة الاجتماعية للدولة الإيرانية.

وفى مقابل هذه القوة التى تمتعت بها القوى اليمينية فى الاقتصاد بحيث فرضت اتجاهًا مستمرًا داخل الجمهورية الإسلامية يعمل على حماية الملكية الخاصة، فإن الدولة من خلال التنظيمات الاقتصادية الثورية استطاعت أن تكون هى القطاع القائد فى الاقتصاد. وما زالت الحكومة على رغم الحماية المعلنة للقطاع الخاص وتشجيعه تقود أكثر من ٨٣% من القطاع الاقتصادى.(٣٣٢) ومن ثم ظهر نموذج اقتصاد مختلط يسعى إلى تحرير آليات السوق به، ولكنه فى الوقت نفسه لم يتمكن من تخفيف قبضة الدولة الاقتصادية، بل توسع القطاع العام أكثر مما كان عليه فى عهد الشاه حتى يمكن القول: إن دور الدولة الإيرانية قد اتسع بشكل ملحوظ بعد الثورة.(٣٣٣)

على الرغم من تقديم إيران لنموذج مهم للتطبيق الإسلامى، إلا أنها لم تستطع أن تبنى اقتصادا إسلاميًا حقيقيًا. حيث ارتبطت السياسة الاقتصادية بالظروف الموضوعية للمجتمع التى جعلت هذه السياسة أقرب إلى أن تكون سياسة وطنية(٣٣٤) تتشابه فى كثير من جوانبها مع آليات العمل الاقتصادى فى دول الجنوب فى ظل معطيات النظام الدولى الجديد. فلم تقدم الثورة الإسلامية فى إيران نظرية اقتصادية إسلامية واضحة وإنما توجهات اقتصادية إسلامية تداخلت معها توجهات قومية ظلت تتطور مع الظروف الثورية ثم الحرب مع العراق ثم عمليات إعادة البناء، وظهور الطموح لدخول نادى النمور الآسيوية. ورغم أن المذهب الشيعى الاثنى عشرى هو المذهب الرسمى والفعلى للحكومة والشعب فى إيران، ورغم تميزه بجوانب اقتصادية ليست موجودة فى غيره من المذاهب، وخاصة نظام الخمس إلا أنه لم يدخل فى إطار العملية الاقتصادية، وظل على الهامش لدعم بعض المشروعات، والقيام بدوره الدينى ، والمحافظة على هيبة الحوزات العلمية، ومراجع التقليد من خلال المشاريع الخيرية والتبرعات الإنسانية. كما لم تستغل فريضة الزكاة الإسلامية فى نظام الاقتصاد الإسلامى، وإنما بقيت تحت عباءة علماء الدين إلى جانب الخمس. لقد اتبعت إيران سياسة اقتصادية فى مجال التنمية تتجه فى الأغلب الأعم لتحقيق مصالح براجماتية وقومية أكثر مما اتجهت لتحقيق سياسات إسلامية.(٣٣٥)

فقد واجه رافسنجانى وضعًا اقتصاديًا متدهورًا خاصة فى ظل سيطرة اقتصاد الحرب، وقامت إيران بتطبيق سياسة متذبذبة وانتقلت من سياسة اقتصادية لأخرى وطبقها رجال متمرسون فى الفقه أكثر من أى شيء آخر. كما عانى رافسنجانى أيضًا من صعود وهبوط أسعار النفط مما زاد أوضاع

العملة الخارجية صعوبة.(٣٣٦) وساعد على هذا الغموض فى مجال صنع السياسة الاقتصادية ما درج الإمام الخمينى على اتباعه من العمل على عدم غلبة تيار على آخر: ففى عهده دار الجدل حول حقوق الملكية فى مواجهة العدالة التوزيعية، المؤسسة الحرة فى مواجهة سيطرة الدولة، التساهل أم الصرامة فى فرض السلوك الإسلامى، فكان النقاش تقريبًا حول كل مشروع قانون محتدمًا بين الأجنحة المختلفة. وخيم هذا الغموض الأيديولوجى على سياسة الحكومة. ورفض الإمام الخمينى اختيار اتجاه محدد ليعطيه الغلبة بل فضل إحداث التوازن بينهم. الأمر الذى يراه البعض قرارًا غير سليم جعل إيران تدفع ثمنًا باهظا حتى هذه اللحظة.(٣٣٧) فلا شك بثقله كزعامة كاريزمية وإسلامية كان قادرًا على حسم الجدل لصالح تيار بعينه، ولكن هذا لم يخدم تماسك السياسات الإيرانية حتى وإن كان سيحد من حرية التيار الآخر الذى لم يتبن رؤيته.

وما يلاحظ حول التاريخ المعاصر للجمهورية الإسلامية هو التدهور المستمر فى نطاق وعمق الدعم الاجتماعى للنظام ، حتى بين العديد من مؤيديه المخلصين. ويعود ذلك فى معظمه إلى عدم الكفاءة فى إدارة الاقتصاد الإيرانى.(٣٣٨) عقب الثورة ابتغت من عملية تحويل الثروة دفعة واحدة من جماعة صغيرة من أفراد الطبقة الميسورة إلى قطاع أوسع نسبيًا، وليس بالضرورة الأكثر فقرًا على تحقيق الترضية الثورية (كما رأى آموزجار). وكان لعملية إعادة التوزيع هذه تكلفة اقتصادية واجتماعية طويلة المدى، من أهمها فقدان الثقة فى مناخ العمل الاقتصادى؛ وبالتالى انخفاض الاستثمار الخاص(٣٣٩) وهو الوضع الذى تتسم به معظم أن لم يكن جميع مجتمعات ما بعد الثورة. ومن ثم يرى الكثيرون أن الثورة ليست ثورة المستضعفين كما أعلن الإمام الخمينى عند نجاحها، بل هى ثورة البازار والفقهاء. فليس مصادفة أن حصل الفقهاء على السلطة السياسية، بينما وسعت أرستقراطية البازار الجديد من سيطرتها على شبكة البلاد الاقتصادية. ولعل التطور الوحيد الذى حظى به جزء من المستضعفين هو ارتباطهم وإلحاقهم بالمؤسسات الثورية ، وخاصة الحرس الثورى والباسيز. ولقد مثلت أحداث أبريل ومايو ١٩٩٢ مفاجأة هزت النظام، حيث ربما لأول مرة يدرك المستضعفون أن هذه الثورة ليست ثورتهم، وزاد من اهتمام النظام بهذه الأحداث موقف البوليس والحرس الثورى المتواطئ تجاه المظاهرات. وبذا أدرك النظام أن التهديد الحقيقى للنظام الإسلامى قد يأتى ليس من المعارضة المنظمة، سواء قانونية أو غير قانونية بل من قطاعات الجماهير العريضة التى بدأت تفقد ثقتها فى وعود النظام. ومن ثم فإنه لا بديل أمام النظام إلا تحسين الأوضاع الاقتصادية؛ من أجل الحفاظ على بقائه ذاته، وهى المهمة التى تتطلب بالضرورة تخفيض الامتيازات الاجتماعية والاقتصادية الكبيرة التى يتمتع بها البازار وحلفاؤه الأقوياء، بمعنى آخر لابد من أن يكيف النظام ذاته لمتطلبات التحول الاقتصادى المحتمل(٣٤٠).

ومن ناحية أخرى، كان للإصلاحات الليبرالية الجديدة آثار سلبية على معيشة قطاعات عريضة

من المجتمع، ويتمثل ذلك فى تدهور أحوال الفقراء وأصحاب الدخول الثابتة والطبقة المدنية الدنيا والوسطى، وهؤلاء هم قاعدة النظام الشعبية. كما شهدت عدة مدن إيرانية رئيسية المظاهرات احتجاجًا على السياسات الاقتصادية الليبرالية. فى الواقع أن النظام الإيرانى واقع بين شقى الرحى؛ فمن ناحية هو فى احتياج لقاعدته الاقتصادية المكونة من رأس مال وعمالة ماهرة ، ومن ثم على الجمهورية الإسلامية أن تودع نظام الإمام الخمينى الداعى لحماية المستضعفين؛ فى حين أن القاعدة الاجتماعية للنظام والتى يستمد شرعيته أساسًا منها قائمة على الإمام الخمينى وتعاليمه. ومن هنا نشأت ازدواجية بين الممارسة السياسية والسياسة الاقتصادية، فعلى صعيد الأولى يعرف النظام نفسه كمدافع عن رؤى الإمام الخمينى وآرائه فى حين أنه على الصعيد الاقتصادى فإنه يفكك أو يتخطى سياسات الإمام الخمينى الاقتصادية بقدر المستطاع. مما يخلق جوًا من الريبة وعدم الوضوح يقود رأس المال إلى الاستمرار فى تركيز جهوده فى أنشطة التوزيع بعيدًا عن الإنتاج الذى يحتاج لوقت طويل حتى تؤتى ثمار العمل فيه، وأيضًا ستعارضه التنظيمات الثورية التى يعتمد بقاؤها السياسى والاقتصادى على الحصول على امتيازات خاصة بها.

* * *

خاتـمة

اعتمدت الدراسة على تحليل المتغيرات الرئيسية التى قادت عملية التغيير من ناحيـة، والقضايـا المحورية التى ثار حولها الجدل خلال حركات التغيير المتعددة من ناحية أخرى، وذلك حتى تستطيع استطلاع المسار العام للتغيير فى إيران القرن العشرين.

فيما يخص المتغيرات، أعطت الدراسة أهمية قصوى للمتغيرات الثقافيـة وتأثيرها علـى التطـور السياسى لإيران فى القرن العشرين، وتتبنى الباحثة مفهومًا واسعًا لها يشمل الأبعاد الدينيـة والفقهيـة. وفى هذا الإطار اضطلع الفقهاء بوظيفة التجديد الفقهى. حيث واجه الفقه الشيعى تحديـات دعـت إلـى تجديده. وارتبط التحالف الفقهى - البازارى بمنظومة قيم ثقافية "تقليدية" دافع عنها كل منهم بطريقته حيث قام الفقهاء بعملية تجديد للفقه حتى يستطيع مواكبة التطورات ومعالجة المشاكل الطارئة، وأعطى البازار التحالف مزيدًا من القوة الاقتصادية والدعم المجتمعى، وبذلك كان الفقهاء وتحالفاتهم وجدلهم الفقهى بمثابة القاطرة التى قادت إيران خلال مراحلها المختلفة. ولذا مثلت حركة الدخان بداية الاهتمام التحليلى، حيث ظهرت الحاجة إلى الفقهاء من أجل إضفاء الفعالية على أى حركة تغيير فى المجتمع الإيرانى وبدأ المؤرخون والمحللون يتباينون فى تفسير صعود الشأن الفقهى فى عالم السياسة الإيرانية. وفى الوقت نفسه لعب المتغير الخارجى -وهو العلاقة مع الغرب - دورًا محوريًا فى مسار التغيير فى إيران القرن العشرين جنبا إلى جنب مع خصوصية دور الفقيه الشيعى. فلقد تعددت الأزمات الثقافية والاقتصادية والسياسية التى خلقت بيئة مواتية للثورة والتغيير، ولكنها كانت ستقف عند هذا الحد مثلها مثل كثير من دول العالم الإسلامى الأخرى ،لولا تفاعل هذين العاملين بدرجات متفاوتة وإشكال متباينة مع هذه البيئة خلال الممرات الثورية الرئيسية التى عاشتها الأمة الإيرانية طوال القرن العشرين. وعند ترتيب عوامل البيئة المواتية للثورة تظهر العوامل الثقافية فى الطليعة لتحتل قمة سلم الأولويات الداعية للتغيير ،حيث زادت درجة التهديد للثقافة الإسلامية وقيمها. وهى التى دفعت أيضا بالفقهاء، ليحتلوا المكانة المتبوأة فى صفوف الجماعات الثورية الداعية للتغيير. كما كان للفقهاء واجتهاداتهم دورهما الحاسم فى رسم معالم النموذج الإسلامى الذى قدمته الجمهورية الإسلامية وتطبيقه خلال آخر عقدين من القرن الماضى.

فيما يخص القضايا الجدلية الرئيسية، هناك نوع من التطور الصاعد والهابط وليس خطًا تدريجيًا لتطور الأفكار والممارسات، ففى بداية القرن بفعل الاحتكاك بالغرب وإدراك مدى التخلف السياسى والعلمى بدأ التمرد على "التقليدية" وبدأت أفكار مشروع الحداثة التى محورها العلمانية تجد مكانها بطريقة أو بأخرى وبإشكال مختلفة ، بل وتتباين مواقف الفقهاء منها خلال الحركة الدستورية فى محاولة للمصالحة بين السلطة السياسية والمجتمع التى شهدت العلاقة بينهما تباعدًا واضحًا فى أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين. ولكن بعد ذلك عند تطبيق التحديث فى الستينيات

والسبعينيات حدثت ردة من جديد إلى التقليدية ورفض العلمانية. بذلك مثل مسار التاريخ الإيرانى فى القرن العشرين نوعًا من الفعل ورد الفعل المعاكس له.

احتلت القضية الرئيسية هى العلاقة بين الدين والسياسة ، أو بمعنى أدق ما بين المنطق العلمانى والمنطق الإسلامى طوال القرن العشرين مكان الصدارة فى الجدل السياسى عبر القرن وتفرعت منها معظم إن لم يكن جميع القضايا الأخرى، وهى التى شهدت شدًا وجذبًا مستمرًا. احتدم الجدل حول العلاقة بين الدين والسياسة عند بداية الاحتكاك بالغرب فى نهاية القرن التاسع عشر. وفشلت الحركة الدستورية "ثورة المشروطة" فى توفير نظام سياسى قادر على إحداث التوازن بين الدين والسياسة. ثم قادت الدولة البهلوية النخبة ذات التوجه الغربى وتبنت المشروع الغربى، وعملت على تطبيقه لما يزيد عن نصف قرن من ١٩٢١ إلى١٩٧٩. وبانتصار الثورة الإسلامية عاد الدين؛ ليهيمن، بل وليتحد مع السلطة السياسية بعد أن كان يمثل تحديًا بشكل أو بآخر لها. وتم التخلى عن مسلمة فصل الدين عن السياسة التى عايشتها ايران فى ظل الأسرة البهلوية وارتكز النظام على افتراض جديد ،وهو إسلامية النظام السياسى وتطبيقه لنموذج إسلامى جديد يعتمد على مفهوم ولاية الفقيه كمحور له. وفى إطار الإصلاح من داخل الثورة ومن منطلق إسلامى ثار الجدل حول العلاقة بين الديموقراطية والشريعة الإسلامية، وتشابه مع الجدل السائد فى مطلع القرن بين "المشروطية والمشروعية". حيث شملت دوما حركات التغيير الإيرانية مظلة لعدة تيارات أيديولوچية يسودها شد وجذب ما بين التعددية السياسية والحكم المطلق، ومثلت العلاقة بين الديموقراطية والتسلطية وعلاقة الإسلام بكل منها الوجه الآخر لهذا الجدل. فالسلطات الكبيرة للحاكم مبدأ ساد لآلاف السنين، فالشاه قد استمر محورًا للنظام ومركزا للسلطات طوال الملكيات الإيرانية المتعاقبة على ايران. وبعد الثورة احتدم النقاش حول التناقض المفترض بين السيادة الشعبية والسيادة الإلهية. تم إعطاء اختصاصات دستورية كبرى للمرشد باعتباره رمز النظام وممثلاً لتوجهه الأساسى. حتى إن الكتابات الغربية ما زالت تنظر إلى النظام الإيرانى على أساس أنه "أوتوقراطية استبدادية" بالنظر للسلطات الكبرى للمرشد. إلا أن الأمر ليس بهذه البساطة ففى السياق الإسلامى تكتسب الرقابة على تطبيق الشريعة الإسلامية أولوية ويمكن الاختلاف حول أسلوب تحقيق ذلك، وماهية السلطات اللازمة لضمان فعالية هذه الرقابة بدون انتهاك مبادئ الديموقراطية.

اختلف الجدل الأيديولوچى والفكرى الذى يسود إيران مع بداية القرن الواحد العشرين فى مفردات خطابه عن تلك السائدة فى بداية القرن العشرين، إلا أنها لم تختلف فى القضايا التى مازالت مطروحة بالرغم من الأحداث الجسام التى مرت بها إيران وتباين النظم السياسية الشديد: فما زال الأمر يتعلق بالديموقراطية الغربية وقدرة إيران على تقديم نموذج إسلامى أصيل حتى وإن ظهر فى سياق ثقافى شيعى. فالشعب الإيرانى من أسهل الشعوب التى يمكن تحريكها وتعبئتها حول هدف

قومى كبير، خاصة فى ظل الاتفاق على العدو الرئيسي، ولكن يأتى الاختلاف بعد ذلك عقب انتهاء الحركة الثورية حول طبيعة السلطة ومصدر الشرعية، باعتبارها انعكاسًا لعدم حسم شكل العلاقة بين الدين والسياسة،وهى الإشكالية التى لازالت سائدة حتى هذه اللحظة داخل الجمهورية الإسلامية. وفى هذا الإطار تزعم خاتمى النخبة الداعية إلى المزج بين الدين والحرية. وإذا ما استطاع خاتمى استغلال شعبيته الطاغية فى توسيع قدراته وسمح له المرشد بممارسة صلاحيات أكبر على أرض الواقع تكون الانتخابات الأخيرة نوعًا من المصالحة التاريخية بين الديموقراطية والإسلام. إن النقاش المحتدم حاليًا بين التيار المعتدل ذى الأرضية الواسعة فى الشارع الإيرانى والتيار المحافظ ذى القوة المؤسسية، يدور فى محوره عن العلاقة بين الدين والسياسة من خلال مناقشة العلاقة بين مرشد الثورة الذى يحمى أحكام الشريعة الإسلامية وبين الرئيس الذى يقوم بتنفيذ هذه المبادئ ويضطلع بالأداء السياسى للنظام، وتلعب الانتخابات الشعبية دورًا مباشرًا فى اختياره على حين يلعب التصويت الجماهيرى دورًا غير مباشر فى اختيار الإمام الفقيه عن طريق مجلس الخبراء الذى يختاره مدى الحياة.

عاصرت إيران طوال القرن الماضى نوعًا من اختلال التوازن ما بين المجال السياسى والاقتصادى والإنجازات فى كل منهما داخل المشروع التحديثى الإيرانى. فعقب الثورة الدستورية تم التركيز على المجال الاقتصادى، وبدأ التخلى عن المطالب السياسية والمناداة بأى مشروع سياسى متكامل، كما كان الحال فى ظل صعود القومية مع بدايات القرن. وعندما شرع الشاه محمد رضا فى الانطلاق بسرعة فى برنامجه للتحديث ركز على التصنيع وتكثيف مظاهر التمدن ونشر القيم الثقافية الغربية ، ولكنه لم يكمل الحلقة السياسية لهذا المشروع وتغاضى عن البعد السياسى لليبرالية. وبالمثل عقب الثورة الإسلامية انشغل النظام السياسى بتحقيق تماسكه وتدعيم شرعيته وأسلمة المجتمع وبمواجهة التحديات التى زرعتها البيئة الخارجية الرافضة للثورة. وبعد انتهاء الحرب مع العراق، ركزت إدارة رافسنجانى على عملية إعادة البناء وإعمال الليبرالية الاقتصادية وجاء من بعده خاتمى ليركز على البعد الثقافى والسياسى لمشروعه لتطوير إيران على حساب الأبعاد الاقتصادية ولكنه عاد من جديد فى ولايته الثانية ليعلن اهتمامه بإصلاح السياسات الاقتصادية. ومن ثم لم تشهد إيران تطويرا متكاملا بين الساحات السياسية والاقتصادية، وإنما تم التركيز دوما على إحداها على حساب الأخرى.

ومن الملاحظ أيضا الدور المهم الذى لعبه الشارع الإيرانى فى تحديد مسار التطور السياسى لإيران القرن العشرين. لقد اشتركت الجماهير الإيرانية بدرجات متفاوتة فى جميع محطات التغيير خاصة الثورية منها مثل "ثورة المشروطة" وحركة مصدق والثورة الإسلامية وفرضت بديل التغيير على نظام الحكم القائم. لقد كان هناك كل ١٥ عامًا تقريبا حركة ثورية أو تمرد أو انقلاب يؤثر فى توجهات الحكم وحتى الآن الجمهورية الإسلامية ٢٣ عامًا هناك اضطرابات، ولكن لم تؤد

إلى تغيير حال مباشر وكبير ولعب فى سياقها الشارع الإيرانــى دوره مـن خـلال الانتخابـات وتزايد تأييده للتيار الإصلاحى؛ مما قد يجبر التيار المحـافظ علـى التراجع تكتيكيًا. وبذلـك فإنـه حتـى هـذه اللحظة يلعب الشارع الإيرانى دوره الرئيسى والخطير فى التأثير على توازن القوى بين المعسكرين الفكريين السائدين فــى الجمهوريـة الإسـلامية الإيرانيـة. لعلـه ليـس مـن المبالغـة القـول بـأن الشـعب الإيرانى من أكثر الشعوب الإسلامية ديناميكيـة فـى القـرن المـاضى. وتمتـد هـذه الديناميكيـة لتشـمل النخبة الإيرانية ،حيث ظلت تموج بعدة تيارات فكرية وتعمل علـى تحريـك قـوى المجتمـع مـن أجـل قضايا تراها مصيرية. فهى وإن اختلفت الرؤية الأيديولوجية بداخلـها، إلا أنـها نخبـة فـى مجموعـها تتسم بالحركية ورفض للسكون ، وهو الأمر الجلى حتى فى ظل نظـام الجمهوريـة الإسـلامية، حيـث تتصارع بداخل النخبة تيارات ومواقف فكرية متمايزة تكسب النظام السياسى كله ديناميكيته.

***

الهوامـــش:

١- محمود سريع القلم، الاستقرار السياسى والتنمية السياسية: الحالة الإيرانية، Discourse, Vol2, No1 2000، مختارات إيرانية، العدد الخامس، ديسمبر ٢٠٠٠، ص١٧.

2- Bernad Hourcarde, Iran: revolution islamique ou tiers-mondiste?, Herodote, Janvier-Mars 1985, p158.

3- Misagh Parsa, Mosque of last resort: state reform and social conflict in the early 1960s, John Foran (ed), A Century of revolution: Social movements in Iran, University of Minnesota Press, 1994, p136-137.

4- John Foran, Introduction, John Foran(ed). opcit, pxiv.

5- Mahmood Sariolghalam, Political stability and political development: the case of Iran, Discourse -An Iranian Quartely-, Vol.2, No.1, Summer 2000, p65-66.

6- Nekkie Keddie, Iran and the Muslim World: resistance and revolution, New York University Press, 1995, p62.

7- Ibid, p62.

8- Afsaneh Najmabadi, From Modernism to a Moral order, The Middle East Journal, Vol 41, No 2, Spring 1987, p307.

9- H.E.Chehabi, Iranian politics and Religious Modernism: the liberation movement of Iran under the shah and Khomeini, I.B.Tauris & Co Ltd Publishers, London , p37.

10- Nikki R.Keddie, opcit, p62-63.

11- Afsaneh Najmabadi, opcit, p307.

12- Ibid,, p309.

13- http://www.aljazeera.net/in-depth/Iran_file/2001/5/5-7-1.htm

14- H.E.Chehabi, opcit, 1990, p10.

15- Edward Mortimer, Faith and Power: the politics of Islam, Faber and Faber Limited, London, 1982, p307.

16- Javad Shaikholeslami, On the Coup that brought Reza shah To power, Discourse –An Iranian Quartely-, Vol.2, No.1, Summer 2000, p40-41.

امين شحاتة، ايران مسار تاريخي، خاصة وأن بريطانيا كانت تسيطر فعليا على ايران عقب سحب "لينين" للقوات الروسية التى اشتركت مع البريطانية فى إجلاء العثمانيين. ويرمى هذا التعاقد إلى خلق نظام استشارى يسمح لبريطانيا أن تحكم فعليا بدون أن تتحول ايران إلى أراضى بريطانيا بشكل رسمى (الحالة المصرية فى ذلك الوقت).

17- Ibid, p39.

18- Ibid, p43-44.

19- Javad, Ibid, p63.

20- John Foran, opcit, xv.

21- Sussan Siavoshi, The oil nationalization movement 1949-1953, John Foran (ed), opcit p111.

22- Michael P.Zirinsky, The rise of Reza Khan, John Foran (ed), opcit, p69.

23- H.E.Chehabi, opcit, p10

24- Hafizullah Emadi, Iran and the Islamists, Contemporary review, January 2000, p2, http://www.findarticles.com/cf_0/m2242/1608_276/59487890/print.jhtml

25- Edward Mortimer, opcit, p310-311.

26- Sandra Mackey, The Iranians: Persia, Islam and the Soul of a Nation, Penguin Books Group, New York, 1996, p208.

27- Hafizullah Emadi, opcit, p2,

28- John Foran, opcit, pxv.

29- Sussan Siavoshi, opcit, p118.

30- Ibid, p122.

31- H.E.Chehabi, opcit, p10.

32- Edward Mortimer, opcit, p310

33- John Foran, opcit, pxv.

34- Amir Hassanpour, The Nationalist movements in Azarbaijan and Kurdistan 1941-1946, john Fran (ed), opcit, p78-79.

35- Ibid, p83.

36- John Foran, opcit. pxvi.

37- John L. Esposito, Islam and Politics, Syracuse University Press, New York, 1994, p198.

38- H.E.Chehabi,opcit, p10-11.

39- Nikki R.Keddie, Iran and The Muslim World: resistance and revolution, opcit, p28-29.

40- Ibid, p68.

41- Ibid, p66.

42- Sandra Mackey, opcit, p245.

43- Ibid, p242-243.

٤٤- أمل حمادة، الجيش ومسألة الدولة في إيران، مختارات إيرانية، العدد السادس، يناير ٢٠٠١، ص٥٨.

45- Karroubi: Israeli Lobby in U.S. Congress opposes lifting of Iran sanctions, Aftab-e Yazd (Morning Daily), Thursday, September 12, 2000, Vol 1, No.19, p1, http://www.netiran.com/Htdocs/Clippings/Fpolitics/200912XXFP01.html

٤٦- حسين عبد الرازق، إيران بين المحافظين والإصلاحيين، الوفد، ٣ يونيو ٢٠٠١، ص١٤.

47- Mohsen M.Milani. Shi`ism and the state in the constitution of The Islamic Republic of Iran, Samih K.Farsoun & Mehrdad Mashykhi (ed), p314.

٤٨- الإمام القائد، مشكلة المسلمين هي حكومات المسلمين، خطاب الإمام الخوميني حول مسألة تحرير القدس، مركز الإعلام العالمي للثورة الإسلامية، طهران، ١٩٧٩، ص٢-٣.

49- Leader: Islamic Republic has become powerful in every respect (30/8/2000), p4, htt://www.islam-pure.de/imam/news/news2000/aug2000.htm.

50- (IRNA), Leader leads last Friday prayer of the year, calls for unity against enemies, Saturday, March 17, 2001, p1-2, http://www.tehrantimes.com/Detailview.a..evword=khamenei&Da=3/17/01&Cat=2&Num=13

٥١- باكينام الشرقاوي، السياسة الخارجية الإيرانية، ص ٨-٩. www.elgezira.net.

٥٢- محمود سريع القلم، المرجع السابق، ص١٧.

53- Hafizullah Emadi, opcit , p6.

54- Mohsen M.Milani, opcit, p31.

55- Afsaneh Najmabadi, opcit, p210.

56- Nikkie Keddie, Introduction, Nikkie Keddie (ed),Religion and Politics in Iran, Shi`ism from quietism to revolution, p9.

57- Mansoor Moaddel, Shi`I Political discourse and class mobilization in the Tobacco Movement of 1890-1892, John Foran (ed), opcit p2-3.

58- H.E.Chehabi, opcit, p15.

59- Nekkie Keddie, Iran and The Muslim World, opcit, p65.

60- H.E.Chehabi, opcit, p15.

61- Edward Mortimer, opcit, p304

62- H.E.Chehabi, opcit, p16.

63- Mohsen Milani, opcit, p135.

64- Nikki R.Keddie, Iran and The Muslim World: resistance and revolution, p167

65- Ibid,, p64.

66- Ibid, p167

67- Janet Afary, , Social Democracy and The Iranian Constitutional Revolution of 1906-1911, John Foran (ed),opcit, p23.

68- Nikki R.Keddie, Iran and The Muslim World: resistance and revolution, opcit, p167

69- Nikki R.Keddie, Religion, Society, and Revolution in Modern Iran, Michael E. Bonine & Nikkie Keddie (ed), Continuity and Change in Modern Iran, State of University of New York Press, New York, 1981,_p26

70- Sandra Mackey, opcit, p176-177.

71- H.E.Chehabi, opcit, p16.

72- Sandra Mackey, opcit, p176

73- Tareq Y. Ismael and Jacqueline S.Ismael, Government and Politics in Islam, France Pinter (Publishers), London, 1985,p83.

74- Sandra Mackey, opcit, p176-181.

75- Nikki R.Keddie, Religion, Society, and Revolution in Modern Iran, opcit, p26-27.

76- Mangol Bayat-Phillip, Tradition and Change in Iranian Socio-Religious Thought, p51.

77- John L. Esposito, opcit, p128

٧٨- باكينام رشاد الشرقاوى، الظاهرة الثورية والثورة الإيرانية، المرجع السابق، ص١٢٧.

٧٩- خالد العواملا، الثورة الإيرانية وشرعية النظم السياسية العربية، رسالة ماجستير، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٩٢، ص١٧٩: فلقد قامت المدرسة الدينية بمهمة نشر الأفكار الدينية والثورة، ومن أبرز أمثله هذه المدارس معهد حسينة إرشاد الذى طرح رؤية تدافع بالأساس عن عقيدة التوحيد أمام ضغط الحياة الفكرية نتيجة حالة التغريب التى فرضها النظام اذ لعب السعهد دورًا ضخمًا فى بث الوعى الاسمي لمقاومة الأيديولوجيات العلمانية خاصة بين الشباب. ولعبت المناسبات دينية دورًا سياسيًا هامًا حيث فى هذه المناسبات درجة الشحن المعنوى إلى أقصاها فتصل قمة الوعى والإدراك السياسى إلى مداها فى المناسبات الدينية ، حيث يستعيد الأفراد رموز وتضحيات آل البيت والأئمة وتصبح هذه اللحظات مصدرًا للحركة السياسية ويعمد العلماء إلى تنشيط الوعي بالمفاهيم الثورية الإسلامية المتجذرة فى مشاعر الإيرانيين. لمزيد من التفاصيل، انظر المرجع السابق، من ص١٨٤ إلى ١٨٦.

80- Afsaneh Najmabadi, opcit, p310-311.

81- John L. Esposito, opcit, p128-129.

82- Edward Mortimer, opcit. p315.

83- Sandra Mackey, opcit, 221.

84- John L. Esposito, opcit, p130.

85- Edward Mortimer, opcit, p319.

86- H.E.Chehabi, opcit, p17.

87- Samih K.Farsoun & Mehrdad Mashykhi, Introduction: Iran`s Political Culture, Samih K.Farsoun & Mehrdad Mashykhi (ed), Iran :Political Culture in The Islamic Republic, Routledge, London, 1992, p17.

88- Mohammad Borghei, Iran`s Religious Establishment: the dialectics of politization, Samih K.Farsoun & Mehrdad Mashykhi, (ed), opcit, p66.

انصب الاعتراض على تبديل كلمة القرآن ب بـالنص ال heavenly وان المـرأة enfranchised وإلغاء شرط أن يكون مسلمًا.

89- Ibid, p71.

90- Bernadard Hourcarde, opcit p140-141.

91- Sandra Mackey, opcit, p115.

92- David Menashri, Shi`ite Leadership: In the shadow of conflicting ideologies, Iranian Studies, Vo XIII, No 1-4, 1980,p121.

٩٣- باكينام الشرقاوى، الظاهرة الثورية والثورة الإيرانية، ص ١٣٦-١٣٧.

94- John Esposito, opcit, p209.

95- Mansoor Moaddel, opcit, p2.

96- Nikki R.Keddie, Iran and The Muslim World: resistance and revolution, opcit, p24-25.

97- Ibid, p167-168.

98- Edward Mortimer, opcit, p304

99- Alain Chenal, Le shiism et les evenements d`Iran, Pouvoirs, 12, 1 trimestre, 1980 , p120-121.

100- Edward Mortimer, opcit, p304

101- Ibid, p304

102- Tareq Y. Ismael and Jacqueline S.Ismael, opcit,p83.

103- Edward Mortimer, opcit, p304-305.

104- Ibid, p304

105- John L. Esposito, opcit, p88-89.

106- Janet Affary, p23.

107- Said Amir Arjomand, The state and Khomeini`s Islamic order, Iranian Studies, Vo XIII, No 1-4, 1980, p153.

108- Sandra Mackey, opcit, p197.

109- Sandra Mackey, opcit, 203.

110- Ibid, p197-198.

111- Samih K.Farsoun & Mehrdad Mashykhi, Introduction: Iran's Political Culture, Samih K.Farsoun & Mehrdad Mashykhi (ed), opcit, p12.

112- H.E.Chehabi, opcit, p32.

113- Ibid, p38

١١٤- فرحانج رادى، الدين والسياسة فى إيران، Discourse: Vol 2, No 3, Winter 2001، مختارات ايرانية، العدد ١١، يونيو ٢٠٠١، ص٢٤.

115- H.E.Chehabi, opcit, p305.

116- Edward Mortimer,opcit, p321-322.

١١٧- فرحانج راجى،المرجع السابق ص٢٥. وظهر كتاب "مناقشة وضع الزعيم الأعلى والمؤسسة الدينية" فى ١٩٦١ والذى ألفه الزعيم الدينى"مرجاعل تقليد". وتركز محور الكتاب حول تسييس الدين.

١١٨- باكينام الشرقاوى، الظاهرة الثورية والثورة الإيرانية، المرجع السابق،ص١٣٧.

119- Roger Du Pasquier, p106.

120- Nikkie Keddie, Introduction, 4.

121- Nikki R.Keddie, Iran and The Muslim World: resistance and revolution, p170.

122- Misagh Parsa, p15.

١٢٣- باكينام الشرقاوى، المرجع السابق، ص ١٣٣-١٣٤.

١٢٤- المرجع السابق، ص١٣٨ – ١٣٩.

١٢٥- المرجع السابق، ص١٤٠ – ١٤١.

١٢٦- المرجع السابق، ص.143-144.

١٢٧- المرجع السابق، ص.149-150.

١٢٨- المرجع السابق، ص.153-154.

١٢٩- المرجع السابق، ص.155-156.

١٣٠- المرجع السابق، ص.157-158.

١٣١- المرجع السابق، ص.160-161.

١٣٢- المرجع السابق، ص.163.

133-Nikki R.Keddie, Iran and The Muslim World: resistance and revolution, opcit p173.

١٣٤- محمد السعيد عبد المؤمن، الإسلام والتنمية فى إيران، ماجدة على صالح (تحرير)، الإسلام والتنمية فى آسيا، مركز الدراسات الآسيوية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسة، جامعة القاهرة، ١٩٩٩، ص ١٦٣.

135-Samih K.Farsoun & Mehrdad Mashykhi, Introduction: Iran`s Political Culture, Samih K.Farsoun & Mehrdad Mashykhi (ed), opcit, p15.

136-Ibid, p2.

137-Nikki R.Keddie, Iran and The Muslim World: resistance and revolution,, opcit, p23-24.

138-Suroosh Irfani, Iran`s Islamic Revolution: popular liberation or religious dictatorship? , Zed Books, London, 1983, p220-221.

139-Sandra Mackey, opcit, 296.

140-Nikki R.Keddie, Religion, Society, and Revolution in Modern Iran, opcit, p31.

141-Ladan Boroumand, Illusion and reality of civil society in Iran: an ideological debate, Social Research, Summer 2000, p, 8 http://www.finarticles.com/cf_0/m2267/2_67/63787334/print.jhml

142-Samih K.Farsoun & Mehrdad Mashykhi, Introduction: Iran`s Political Culture, Samih K.Farsoun & Mehrdad Mashykhi (ed),opcit, p5-6.

143-H.E.Chehabi, opcit, p21.

144-Afsaneh Najmabadi, opcit, p308.

145-Mangol Bayat-Phillip, Tradition and Change in Iranian Socio-Religious Thought, p55-56.

146-Samih K.Farsoun & Mehrdad Mashykhi, Introduction: Iran`s Political Culture, Samih K.Farsoun & Mehrdad Mashykhi (ed), opcit, p6-7.

147-Nikki R.Keddie, Iran and The Muslim World: resistance and revolution, opcit, p69.

148-Ibid, p70.

149- Habib Boulares, L'Islam: la peur et l'esperance, editions Jean-Claude Lattes, Paris, 1983, p34.

150- Sandra Mackey, p224.

151- Mohammad Borghei, opcit, p78.

152- Habib Boulares, opcit p150.

153- Nikki R.Keddie, Iran and The Muslim World: resistance and revolution, opcit, p69

154- Ibid, p63.

١٥٥- محمود سريع القلم، المرجع السابق، ص١٦.

156- Morteza Motahari, The Nature of the Islamic revolution, Haleh Afshar (ed), Iran, a revolution in turmoil, Macmillan, 1985, p207-208.

157- Said Amir Arjomand, opcit, p12.

158- Nikki R.Keddie, Iran and The Muslim World: resistance and revolution, opcit, p168-169.

159- Nikkie Keddie, Women in Iran since 1979, Social Research, summer 2000, p3, www.findarticles.com/cf_0/m2267/2_67'63787337/print.jhtml

160- Samih K.Farsoun & Mehrdad Mashykhi, Introduction: Iran's Political Culture, Samih K.Farsoun & Mehrdad Mashykhi (ed), opcit, p18.

161- Hooshang Amirahmadi, Introduction: from ideology to pragmatic policy in post-revolutionary Iran, Hooshang Amirahmadi & Manoucher Parvin (ed), Post-Revolutionary Iran, Westview Press, London, 1988, p2-3.

162- Said Amir Arjomand, Introduction: Social Movements in the contemporary Near and Middle East, Said Amir Arjomand (ed), From Nationalism to Revolutionary Islam, State University of New York Press, Albany, 1984, p3-4.

163- Richard C. Martin, Islamic Studies: A History of Religious Approach, Prentice Hall, New Jersy, 1996, p236.

164- Nikki R.Keddie, Iran and The Muslim World: resistance and revolution, opcit, p73.

١٦٥- باكينام الشرقاوى، الظاهرة الثورية والثورة الإيرانية، المرجع السابق، ص ١٣٢.

166- Nikki R.Keddie, Iran and The Muslim World: resistance and revolution, opcit, p67

167- Janet Affary, opcit, p22-23.

168- Nikki R.Keddie, Iran and The Muslim World: resistance and revolutionm, opcit, p67.

169- Ibid, p84.

١٧٠- فرحانج راجى، المرجع السابق، ص٢٣-٢٥.

171- Michael Fisher, Becoming Mollah: reflections on Iranian Clerics in a revolutionary age, Iranian Studies, VO XIII, No 1-4, 1980, p92.

172- Afsaneh Najmabadi, opcit, p203-204.

173- Sandra Mackey, opcit, p378

174- John L. Esposito, opcit, p87.

175- Sandra Mackey, opcit, p378-379.

176- Sussan Siavoshi, opcit, p108.

177- Sussan Siavoshi, opcit, p108.

178- Mangol Bayat-Phillip, Tradition and Change in Iranian Socio-Religious Thought, p55.

179- John L. Esposito, opcit, p86.

180- Mehrdad Mashayeshi, The Politics of Nationalism and Political Culture, , Samih K.Farsoun & Mehrdad Mashykhi (ed), p85-86.

181- Bertrand Badie, Les Deux Etats : pouvoir et societe en Occident et en terre d'Islam, Fayard l'espace du politique, Paris, 1986, p182.

182- Janet Afary, opcit, p24.

183- Ibid, p37-38.

184- Bertrand Badie, opcit, p181-182.

185- Nikkie Keddie, Introduction, Michael E. Bonine & Nikkie Keddie (ed), Continuity and Change in Modern Iran, State of University of New York Press, New York, 1981, p3.

186- Edward Mortimer, opcit, p304.

187- Nikki R.Keddie, Religion, Society, and Revolution in Modern Iran, Michael E. Bonine & Nikkie Keddie (ed), opcit, p33.

188- Nikkie Keddie, Women in Iran since 1979, opcit, p1.

189- John L. Esposito, opcit ,p89

190- John L. Esposito, opcit ,p89

191- Janet Afary, opcit ,p36.

192- Michael P.Zirinsky, opcit ,p47.

193- Ibid, p66.

194- William O.Beeman, Iran`religious regime: What makes it tick? Will it ever run down?, Annals, AAPSS, 483, January 1986, p77.

195- William O.Beeman, Iran`religious regime: What makes it tick? Will it ever run down?, Annals, AAPSS, 483, January 1986, p77.

196- Michael P.Zirinsky, opcit, p45-46.

197- William O.Beeman, Iran`religious regime: What makes it tick? Will it ever run down?, Annals, AAPSS, 483, January 1986, p77.

198- H.E.Chehabi, opcit ,p16-17.

199- William Montgomery Watt, Islamic Fundamentalism and Modernity, Routledge, London, 1988, p132-133.

200- Sandra Mackey, opcit ,p186.

201- Nikki R.Keddie, Iran and The Muslim World: resistance and revolution, opcit ,p75.

202- Ibid, p82-83.

203- Nikkie Keddie, Introduction, p14-15.

204- H.E.Chehabi, opcit, p13.

205- Sandra Mackey, opcit , p183.

206- H.E.Chehabi, opcit, p17.

207- Sandra Mackey, opcit , p184-185.

208- Ibid, p188

209- Sussan Siavoshi, opcit ,126-127.

210- Nikkie Keddie, Women in Iran since 1979, opcit, p1.

211- Sandra Mackey, opcit ,p208-209.

212- Pahlavi, Mohammad Reza Shah, p1, http://encarta.msn.com/find/Concise.asp?ti=05D20000

213- Sussan Siavoshi, opcit , p119.

214- H.E.Chehabi,opcit, p39.

215- Ibid, P307.

216- Ibid, p308.

217- Hafizullah Emadi, opcit, p2.

218- Mohsen Milani, opcit, p135.

219- Sandra Mackey, opcit , p343.

220- Bsertrand Badie, opcit ,p189-190.

221- Sussan Siavoshi, opcit ,p112.

222- Nikki R.Keddie, Iran and The Muslim World: resistance and revolution, opcit ,p26.

223- Sandra Mackey, opcit ,p219.

224- Misagh Parsa, p140.

225- 225 John L. Esposito, opcit, p129-130

حيث عقد اتفاق لقرض من أجل عتاد عسكرى مع اقتراح بتوفير الحصانة الدبلوماسية للمستشارين الأمريكيين على أرض إيران، سواء مدنيين أو عسكريين.

226- David Menashri, opcit, p119-120.

227- H.E.Chehabi, opcit ,37-38.

228- Samih K.Farsoun & Mehrdad Mashykhi, opcit, p17.

229- Sandra Mackey, opcit, p191.

٢٣٠- من أحاديث الخوميني، على طريق الثورة (الحركة الإسلامية في إيران)، مركز الاعلام العالمي للثورة الإسلامية في إيران، الطبعة الأولى، طهران، ١٩٧٩، ص ١٢٢.

231- Samih K.Farsoun & Mehrdad Mashykhi, opcit, p19.

232- Sussan Siavoshi, opcit, , p106.

233- Ibid, p125-126.

234- Ibid, p109.

235- Misagh Parsa, p137.

236- Ibid, p154.

237- Ibid, p156.

238- H.E.Chehabi, opcit, p38-39.

239- John Esposito, opcit, p198.

240- Nikki R.Keddie, Iran and The Muslim World: resistance and revolution, opcit, 30-31.

241- Mohsen M.Milani, The making of Iran`s Islamic revolution: from monarchy to Islamic Republic, Westview Press, London, 1988, p26.

242- Nekkie Keddie, Iran and The Muslim World, opcit, p65.

243- Ibid, p71.

244- Mohsen M.Milani, opcit, p32.

245- Nikki R.Keddie, Iran and The Muslim World: resistance and revolution, opcit, p28.

246- Bernadard Hourcarde, opcit, p154.

247- Iran`s bid to lure oil investment succeeding despite U.S. sanctions, Oil and Gas Journal, April 1999, 1-2, www.findarticles.com/cf_0/m3112/14_97/54443793/print.jhtml

248- Ervand Abrahamian, Radical Islam: the Iranian mojahedin, I.B. Tauris & Co Ltd, London, 1989, p11.

249- Afsaneh Najmabadi, opcit, 311-312.

250- Sandra Mackey, opcit, p221.

251- Afsaneh Najmabadi, opcit, 312-313.

252- Hafizullah Emadi, opcit, p2.

253- Hooshang Amirahmadi, p5

254- Mohsen M.Milani, opcit, p34.

255- Nikki R.Keddie, Iran and The Muslim World: resistance and revolution, opcit, p27-28.

256- Afsaneh Najmabadi, opcit, 311.

257- Ibid, p313.

258- Mohsen M.Milani, opcit, p28.

259- Nikki R.Keddie, Iran and The Muslim World: resistance and revolution, opcit, p21.

260- Ibid, p71.

261- H.E.Chehabi, opcit, p23.

262- Ibid, p21-22.

263- Ibid, p19.

264- Afsaneh Najmabadi, opcit, p204.

265- John Foran, The Iranian Revolution of 1977-1979: a challenge for social theory, John Foran (ed), opcit, p163.

266- Nikkie Keddie, Introduction, Nikkie Keddie (ed), Religion and Politics in Iran, Shi`ism from quietism to revolution, Yale University Press, New Haven, 1983, p1-2.

267- H.E.Chehabi, opcit, p19.

268- Mansour Farhang, Forward: Iran and the prism of Political Culture, Samih K.Farsoun & Mehrdad Mashykhi (ed), opcit, pxii.

269- Nikki R.Keddie, Religion, Society, and Revolution in Modern Iran, opcit, p33.

270- Val Moghadam, Islamic populism, class and gender in Postrevolutionary Iran , p199.

271- Mehrdad Mashayeshi, The Politics of Nationalism and Political Culture, , Samih K.Farsoun & Mehrdad Mashykhi (ed), opcit, p106.

272- Val Moghadam, opcit, p216-217.

273- John Esposito, opcit, p216.

274- Ervand Abrahamian, opcit, p51.

275- Ibid, p60.

276- Hafizullah Emadi, opcit,, p4.

277- Sandra Mackey, opcit, p284.

278- H.E.Chehabi, opcit, p40.

279- Nikki R.Keddie, Iran and The Muslim World: resistance and revolution, opcit, p171.

٢٨٠- حسنين توفيق ابراهيم، مثلث العلاقات المصرية-التركية-الإيرانية (المحددات، المسارات، الآفاق)، أمتى فى العالم حولية قضايا العالم الإسلامى ١٩٩٩، مركز الحضارة للدراسات السياسية، القاهرة، ٢٠٠٠، ص ٣٦٩.

281- H.E.Chehabi, opcit, p310.

282- Mohsen M.Milani. opcit, 313.

283- Mohsen Milani, Shi`ism and the state in the constitution of The Islamic Republic of Iran. Samih K.Farsoun & Mehrdad Mashykhi (ed), opcit, p134.

284- Ibid, p152.

285- Sandra Mackey, opcit, p379.

286- John L. Esposito, opcit, p89.

287- Bertrand Badie, opcit, p 217

288- Ervand Abrahamian, opcit, p71.

فبعد أن كانت إحدى وعشرين وزارة أصبحت في العيد الخامس للثورة أربعًا وعشرين بالرغم من إلغاء عدة وزارات سابقة مثل السياحة ووزارة الفن والثقافة، كما زادت أعداد البيروقراطية من ٣٠٠ألف موظف مدني ومليون مستخدم إلى ٧٠٠ ألف موظف مدني ومليوني مستخدم.

289- John Esposito, opcit, p215.

290- Sandra Mackey, opcit, p291.

291- Said Amir Arjomand, The state and Khomeini`s Islamic order, opcit, p159.

292- Sandra Mackey, opcit, p336-337.

293- Val Moghadam, opcit, p209.

294- Robert S.Litwak, Iran, Samuel F.Wells & Mark A.Bruzonsky (ed), Security in Middle East: regional change and great power strategies, Westview Press, London, 1987, p121.

295- Sandra Mackey, opcit, 343.

296- William Montgomery Watt, opcit, p136.

297-. Sandra Mackey, opcit, 354-355.

298- John Esposito, opcit, p225.

299- Sandra Mackey, opcit, p367.

300- Ibid, p349.

٣٠١- جدل حرية الصحافة في إيران، مختارات إيرانية، العدد السادس، يناير ٢٠٠١، ص٦.

٣٠٢- همبستكي (التضامن)، ٢٠٠٠/١١/٤، أبعاد جديدة في قضية الصراع بين مجلس الشورى ومجلس صيانة الدستور، مختارات إيرانية، العدد السادس، يناير ٢٠٠١، ص٧.

303- 303 Bertrand Badie, opcit, p 217-218.

٣٠٤- حسنين توفيق إبراهيم، المرجع السابق، ص.368.

٣٠٥- المرجع السابق، ص369.

306- Ladan Boroumand, Illusion and reality of civil society in Iran: an ideological debate, Social Research, Summer 2000, p3, http://www.finarticles.com/cf_0/m2267/2_67/63787334/print.jhml

307- Sandra Mackey, opcit, p354.

308- Geneive Abdo, Iran`s Supreme Leader pushes boundaries of authority, International Herald Tribune, Thursday, December 21, 2000, p1, http://www.iht.com/articles/5025.htm

309- Ibid, p2-3.

٣١٠- انتخابات رئاسة الجمهورية و"فتنة خاتمي"، مختارات إيرانية، العدد الثامن، مارس ٢٠٠١، ص٦.

٣١١- فهمي هويدي، محاكمة خاتمي أمام الملأ، الأهرام، ٣٠ يناير ٢٠٠١، ص١١.

٣١٢- حسين عبد الرازق، المرجع السابق، ص١٤.

313- CNN, Ali Khamenei: The hard-liner, Revolutionary Journey, wysiwyg:/56/http://www.cnn.com/SEPECIAL…yjourney/profiles/khamenei.profile.html

٣١٤- مدحت أحمد حماد، مقدمة التقرير، التقرير الاستراتيجي الإيراني السنوي ١٩٩٩م، د.مدحت أحمد حماد، ص٢١-٢٢.

٣١٥- فهمي هويدي، مخاوف ما بعد الانتصار، الأهرام، ١٢ يونيو ٢٠٠١، ص ١١.

316- Ladan Boroumand, opcit, p3

317- Said Amir Arjomand, Civil society and the rule of law in the constitutional politics of Iran under Khatemi, Social Research, summer 2000, p1, http://www.finarticles.com/cf_0/m2267/2_67/63787333/print.jhml

318- Ladan Boroumand, opcit, p1

319- Ibid, p6.

320- Ibid,, p3-4.

321- Ibid, p20-22.

322- John Esposito, opcit, p221.

٣٢٣- باكينام الشرقاوي، قوة الدولة وبرامج التكيف الهيكلي: دراسة مقارنة للحالتين التركية والإيرانية، رسالة دكتوراه، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ٢٠٠٠، ص١٣٤.

324- Ladan Boroumand, opcit, p20.

٣٢٥- حسين عبد الرازق، المرجع السابق، ص١٤.

326- Sussan Siavoshi, opcit, p121.

327- **Hafizullah Emadi**, opcit, p2.

-٣٢٨ ،Val Moghadamopci،tp ١٩٠.

-٣٢٩ ،Anoushiravanop.citp،٢٢٣-٢٢٤.

-٣٣٠ ،Nikki R.Keddie, Iran and The Muslim World: resistance and revolution،opcit ١٧١.

-٣٣١ Hooshang Amirahmadi، ، ،opcit p٥.

٣٣٢- حسين عبد الرازق،المرجع السابق، ص١٤..

333- Amuzgar Jahangir, Economic perfermance of The Islamic Republic of Iran, I.B.Tauris & Ltd Publishers, London, 1995, p85.

٣٣٤- محمد السعيد عبد المؤمن، المرجع السابق، ص ١٦٣.

٣٣٥- محمد السعيد عبد المؤمن، المرجع السابق، ص ١٧٣.

336- Sandra Mackey, opcit, p359.

337- Ibid, p346.

338- Ahmed Ghoreishi & Dariush Zahedi, "Prospects For Regime Change In Iran", Middle East Policy, Vol: V, No: 1, January 1997, p86.

339- Amuzgar Jahangir, op.cit, p46.

340- Mehdi Mozzafari,op.cit, p616.

إندونيسيا من الاستقلال إلى مخاطر التفكيك

د. محيي الدين محمد قاسم

مقدمة:

تعتبر إندونيسيا أكبر دولة إسلامية، ورابع دولة فى العالم من حيث عدد السكان، وبها أكثر من نصف عدد سكان "الأسيان"، وهى أغناها بالموارد الطبيعية، فضلاً عن موقعها الجغرافى المتميز ما بين المحيط الهندى والمحيط الهادى، على مساحة تتجاوز ثلاثة آلاف ميل، تتقاسمها أكثر من ثلاثة عشر ألف جزيرة، كما أنها أكبر دولة أرخبيلية فى العالم، تتحكم فى مجموعة من المضايق الاستراتيجية، ذات الأهمية المتناهية للحركة البحرية والتجارية، الأمر الذى يجعلها- بحق- مفتاح المنطقة، وقائدًا طبيعيًا فيها، ومساهمًا رئيسيًا فى استقرارها وتطورها.

ولقد تمتعت ممالك جاوة وسومطرة وغيرها بالحضارة والمدنية لألفى سنة، ووصل إليها الإسلام مبكرًا مع التجار المسلمين، الذين سعوا إليها طلبًا لتجارة البهار، حتى سموها بـ "جزر البهار"، وانتشر الإسلام هناك، مكونًا ممالك وإمبراطوريات كبرى حرصت على إضافة صفة "دار السلام" إلى لقبها، بمثل حرصها على جهاد الممالك الوثنية المجاورة، محولة ما بين آسيا وأستراليا إلى محيط إسلامى متميز، نجده واضحًا فى إندونيسيا، وماليزيا، وبروناى، وجنوبى تايلاند، والفلبين، وغيرها من التجمعات ذات الوجود الحضارى الحيوى فى الوقت الراهن[1].

ولهذه الاعتبارات، قاومت إندونيسيا المدَّ التبشيرى والاستعمارى الأوروبى ابتداء من القرن الخامس عشر، حينما بدأت هولندا والبرتغال فى بناء مستوطناتها هناك، والتى عاشت فى البداية فى كنف الممالك الإسلامية، وتحت رعايتها، ثم استغلت التطاحن فيما بينها فى تحويل جنوب شرقى آسيا إلى ممتلكات خاصة بشركة الهند الشرقية الهولندية، رغم المقاومة الشديدة، والتى لم تنقطع حتى نالت إندونيسيا استقلالها عام ١٩٤٩.

واجتمع مجلس شورى مسلمى إندونيسيا Masjumi فى أبريل ١٩٤٥، والذى كان يضم ممثلى نهضة العلماء، والمحمدية، وشركة الإسلام، بقيادة العلامة هاشم عشرى وعبد القادر مدكر (الذى مثل مسلمى إندونيسيا فى المؤتمر الإسلامى الأول بالقدس عام ١٩٣١)، وكان أحمد سوكارنو جزءًا من هذا الكيان الجديد[2].

ومن خلال اجتماعها الأول، وضعت اللجنة- التى عرفت باسم "لجنة الـ ٦٢"- أسس الهوية المستقبلية للدولة ومبادئ "البانشيسلا" الخمسة، والتى أعاد "سوكارنو" صياغتها، بعد أن نسخ منها

"شرط جاكرتا"، وهو النص على أن الإسلام هو الدين الرسمي للدولة، ووجوب أن يكون رئيسها مسلما؛ أملاً في ضم سائر أقطار وجزر الأرخبيل، التي قد تخشى من هذه الصبغة الإسلامية الواضحة للدولة، وهو ما شكل بداية القطيعة بين التيارين القومي والإسلامي في بناء الدولة.

وبعد استسلام اليابان، أعلن أحمد سوكارنو خطة استقلال إندونيسيا في ١٧ أغسطس ١٩٤٥، وتشكيل حكومة مؤقتة لإدارة البلاد، لحين إجراء انتخابات عامة، وظلت إندونيسيا في كفاح مسلح ضد هولندا التي استعادت نفوذها على بعض الجزر عقب انتهاء الحرب وحتى عام ١٩٤٩ حينما وافقت هولندا على نقل سيادتها على المناطق إلى " الولايات المتحدة الإندونيسية " ، كما كان اسمها في السابق، ولتصبح العضو الستين في الأمم المتحدة عام ١٩٥٠.

وقد مرت إندونيسيا بعدد من المراحل المرتبطة بالمؤسسة الرئاسية؛ حيث يؤرخ للمرحلة الأولى بحكم "سوكارنو" وحتى عام ١٩٦٥، حيث شهدت في الخمسينيات نوعًا من الديموقراطية البرلمانية الهشة، وتعاقب الحكومات الائتلافية التي لا تلبث طويلاً في الحكم، ثم أخذ سوكارنو بما يعرف بـ "الديموقراطية المنقادة" ومشاركة الحزب الشيوعي في الحكم، فضلاً عن أخذه بمبادئ عدم الإنحياز، والطموح لقيادة العالم الثالث، منذ انعقاد المؤتمر الأول للحركة على أراضيها عام ١٩٥٥.

على حين استمرت المرحلة الثانية أكثر من ثلاثة عقود، بدأت باختيار الجنرال سوهارتو رئيسًا للبلاد، وتبنى "النظام الجديد" الذي شكل ملامح التطور في كل المجالات، وتم التجديد له لفترات متعددة، وإن اضطر للاستقالة في ٢١ مايو ١٩٩٨بعد ثلاثة شهور فقط من اختياره لولاية سابعة، لظروف الأزمة المالية الطاحنة، والتي أفقدت الروبية ٧٠% - ٨٠% من قيمتها أمام الدولار؛ حيث انهار النظام البنكي والائتماني، وتزايدت المطالب الشعبية بالتغيير والديموقراطية[٣].

أما يوسف حبيبي[٤] فقد شكل المرحلة الانتقالية التي مهدت-عبر مجموعة من الآليات والوسائل، والسياسات- لإجراء أول انتخابات ديموقراطية في البلاد في ٧ يونيو ١٩٩٩، لاختيار (٤٦٢) عضو، فضلاً عن تعيين (٣٨) للمؤسسة العسكرية، والتي فاز فيها حزب النضال من أجل الديموقراطية بزعامة ميجاواتي (ابنة الزعيم سوكارنو) بحوالي ٣٤% من مجموع الأصوات العامة، وفاز "حزب جو لكار"- الذي كان يمثل الحكومة في المراحل السابقة ويحظى بما يزيد على ٧٠% من الأصوات-على٢٢,٥%، وحصلت أحزاب الوسط الإسلامية بقيادة "أمين رئيس" على ٢٣%، وحزب اليقظة القومية بزعامة "عبد الرحمن واحد" على ١٢,٦%.

ثم اجتمع المجلس الاستشاري في أكتوبر ١٩٩٩، من جميع أعضاء البرلمان الخمسمائة، فضلا عن ١٣٠ عضو يمثلون المجالس التشريعية الإقليمية، و(٦٥) للجماعات الخاصة، وظلت النتيجة متأرجحة بين ثلاثة مرشحين، وحسمت في ٢٠ أكتوبر لصالح "عبد الرحمن واحد"، الرئيس السابق لجمعية نهضة العلماء الإسلامية، والتي تضم في عضويتها ما بين (٣٠ - ٤٠ مليونًا)، ليصبح

الرئيس الرابع لإندونيسيا، وأول رئيس يتم انتخابه في المرحلة الديموقراطية الراهنة، واختيار ميجاواتي نائبة له لفترة رئاسية تنتهي عام ٢٠٠٤(٥).

ولهذا، تزايدت الآمال في أن تنجح إندونيسيا تحت قيادتها الجديدة أن تقدم نموذجًا للعلاقة ما بين الهوية الدينية والتسامح في إطار من الليبرالية الاقتصادية والسياسية، بل ينظر إلى "واحد" زعيم نهضة العلماء على أنه نموذج إسلامي للعلاقة ما بين الديموقراطية والإسلام، وأن إندونيسيا هي الدولة الثانية- بعد إيران- التي يتسلم فيها رجال الدين مقاليد السلطة.

لكن اقترنت كل هذه التطورات السياسية، والمرحلة الانتقالية نحو الديموقراطية ، بأزمة اقتصادية حادة، ابتداءً من الانهيار الآسيوي الكبير عام ١٩٩٧، ثم نمو الاتجاهات الانفصالية ما بين الأقاليم، والتي كانت بدايتها في إجراء استفتاء تيمور الشرقية في ٨ من أغسطس ١٩٩٩، حين قررت أغلبية سكانها الاستقلال عن إندونيسيا، وشكل هذا في رأي البعض مقدمة لسلسلة أخرى من المطالبات، والانشقاقات في الجسد الإندونيسي، بما قد يؤدي إلى تفكيكه، وطرح المخاطر المترتبة على هذا الانهيار والتفكيك على المستويين القومي والإقليمي.

ونلاحظ تزايد الكتابات الأكاديمية عقب فشل السيطرة على الأزمة المالية، ثم رحيل رجل إندونيسيا القوي "سوهارتو" على النمط الذي شاهدناه في نماذج انهيار أوروبا الشرقية، ثم الاضطرابات التي أعقبت استفتاء تيمور الشرقية، وحلول قوات دولية متعددة الجنسيات هناك التي أضحت تؤكد على أن أكبر دولة إسلامية على وشك الانشطار والتفسخ، وأن انفصال تيمور الشرقية- بالملابسات التي أحاطت به من عوامل خارجية وتعاظم الدور الإقليمي لأستراليا- هو بداية انفراط العقد(٦).

فقد شكلت تيمور- في رأي البعض- نموذجًا قابلاً للتكرار، حسب نظرية التتابع أو الدومينو، خاصة مع تشابه الظروف والعوامل مع أقاليم أخرى، وأن اتباع تلك الأقاليم- وبخاصة آتشيه وإيريان جايا (بابوا) وكالمنتان- خُطى تيمور الشرقية، سوف يهدد ليس التكامل القومي للدولة فحسب، وإنما يهدد الاستقرار الإقليمي ككل، ويخلق ثقبًا أسود هائلاً في جنوب شرقي آسيا، يتوزع في إطاره أكثر من مائتي مليون نسمة، على مجموعة متناثرة من الجزر المستقلة ذات السيادة، والقادرة على خلق مزيد من الاضطراب الإقليمي، لسنغافورة، وماليزيا، وتايلاند، والفلبين.

بل هناك من الكتاب من أكد على أن هذه المناطق والأقاليم هي التي سوف تقرر مصير الدولة، والتي وإن استطاعت أن تبقى موحدة بعد انفصال تيمور الشرقية، فلن يمكنها ذلك بعد انفصال غيرها من المناطق، وأن علينا أن نتوقع حدوث كارثة في حالة تكرار النموذج(٧).

وفى حقيقة الأمر، فإن مشكلة الاتجاهات الانفصالية داخل إندونيسيا، وتقرير احتمالات تفكك الدولة، أو صناعة تفكيكها، يجب تناولها ضمن إطار تحليلي أوسع بكثير من الأوضاع الراهنة، كما يجب أن يكون النموذج الإندونيسي محلاً لاختبار مدى إمكان تكراره في بلاد إسلامية أخرى، تحيا ظروفًا مشابهة أو قريبة من الظروف التى تجرى فيها صناعة انهيار إندونيسيا.

ومن نافلة القول: إن تناولنا للاتجاهات الانفصالية يجب أن يضم بالتأكيد اعتبارات الميراث التاريخي، والهويات الإثنية، والروابط الدينية والحضارية، والخبرات الاستعمارية، والموقع الجغرافي، وأن الأمر يتعدى مسألة أقليات تتعرض للاضطهاد، بقدر ما هو تعبير عن معضلة المجتمعات متعددة الأعراق، فى العالم الثالث ككل، أو بالأخص فى المجتمعات الإسلامية، التى حافظت على وجود "الآخر" المختلف دينيًا وحضاريًا، بوحى من دينها، ولم تتبع الأسلوب الأوروبي أو المسيحى فى إبادة "الآخر"، حتى لو لم يكن مختلفًا من الناحية العرقية أو الدينية، مرورًا بالأزمة الاقتصادية، والتحول الديموقراطي ، فضلاً عن وجود عامل خارجي، يلعب دورًا حيويًا في استغلال سمات ومقومات الأزمة الداخلية.

وبالتالى، فإن رصد التطورات الراهنة فى إندونيسيا، وتقدير حجم مخاطر الانشطار التى تتعرض له، يكون من خلال طرح مجموعة من التساؤلات، ابتداءً من أهمية نموذج تيمور الشرقية فى تحديد مخاطر التفكيك، والظروف التى قادت إلى تشكيل وصناعة هذا النموذج، وهل هناك نماذج أخرى تحتوى على بعض، أو كل سمات النموذج الإندونيسي؟ وما المبررات التى تقدم، إما لتأكيد تكرار النموذج، أو لنفى التتابع رغم تشابه الظروف؟ وماذا عن السياسات الإندونيسية الراهنة التى حاولت معالجة الاتجاهات الانفصالية على المستويات الدستورية، والسياسية، والاقتصادية؟ وانتهاء بتقدير حجم المخاطر الراهنة فى ظل عدم الاستقرار السياسي، واحتمالات عزل الرئيس فى أغسطس القادم.

أولاً: نموذج تيمور الشرقية:

فى القرن السادس عشر، وصل البحارة البرتغاليون والهولنديون إلى شواطئ جزيرة تيمور، وأخضع الشطر الشرقى منها للاستعمار البرتغالى على حين أخضع الغربى لاحتلال هولندا، وتم توقيع مجموعة متتالية من الاتفاقات بين القوتين الاستعماريتين فى أعوام ١٨٥٩ و١٨٩٣ و ١٩١٤؛ لوضع الحدود التى فصلت بين شطرى الجزيرة، لمَا يقرب من خمسمائة عام، بما يعنيه ذلك من اختلاف فى الأجناس والميراث التاريخي واللغة، وغيرها من العناصر التى يمكن أن تشكل وحدة الجزيرة فيما بعد.

وعقب استقلال إندونيسيا، تم إنـهاء الاحتـلال الـهولندى على الشطر الغربى الخـاضع لـها فـى تيمور، وانضمت تيمور الغربيـة إلـى الجمهوريـة الإندونيسـية منذ الاسـتقلال، علـى حين استمرت البرتغال تمارس احتلالها لتيمور الشرقية، باعتبارها جزءًا لا يتجزأ من إقليمها، حسب دستور عـام ١٩٣٣، ورفضت الاعتراف لتيمور- ولا لأىٍ من مستعمراتها الأخرى فى أفريقيا وآسيا- بـالحق فـى تقرير المصير، بل قاومت تطبيق الفصل الحادى عشر من ميثـاق الأمـم المتحـدة، المتعلـق بالأقـاليم غير المتمتعة بالحكم الذاتى.

لـهذا دأبت الأمـم المتحـدة- فـى توصياتـها وقراراتـها المتلاحقـة- علـى إدانـة سـلوك البرتغـال الاستعمارى وموقفها الرافض لحق تقرير المصير، ومطالبة أعضاء الجماعة الدوليـة بالامتنـاع عـن تقديم أية مساعدات للحكومة البرتغالية مـن شـأنها مسـاندتها فـى قمـع الشـعوب الخاضعـة لاحتلالـها: (قـرار مجلـس الأمـن ١٨٠ (١٩٦٣)، ١٨٣ (١٩٦٢)، ٢١٨ (١٩٦٥)، ٣١٢ (١٩٧٢)، ٣٢٢ (١٩٧٢)، وتوصيات الجمعية العامة أرقام ٢٢٧٠، ٢٣٩٥، ٢٥٠٧).

ولكن، لم يحدث تغيير فى سياسات البرتغال إلا بعد نشوب ثورة داخلية فى أبريل ١٩٧٤، بسـبب الحلول العسكرية التى اتبعتها الحكومة ضد أنجولا، وموزمبيق، وغينيا بيساو، وفقدها السيطرة علـى كل هذه المستعمرات، الأمر الذى فرض عليها تغيير الدسـتور، وإلـزام الحكومـة بضـرورة التوصـل إلى تسوية سياسية، خاصة القانون الدستورى رقم ٧/ ١٩٧٤، الذى اعترف للمستعمرات بـالحق فـى تقرير المصير، وقد رحبت الجمعية العامة بهذا التوجه الجديد فى التوصية رقم (٣٢٩٤).

أما الموقف السياسى داخل تيمور الشرقية فى عام ١٩٧٤، فكان من الواضح وجـود ثـلاث قـوى أساسية: حركة UDT التى كانت تؤيد فى البداية بعض الذاتية بالتدريج، ثم الحصول على الاسـتقلال بعد فترة من الارتباط بالبرتغـال، لكنـها فـى النهايـة اتبعـت سـبيل الانضمـام إلـى إندونيسـيا؛ وجبهـة **FRETILIN** التى سـعت إلـى الحصـول علـى الاسـتقلال؛ وجبهـة **APODETI** التـى فضلـت منـذ البداية الانضمام إلى إندونيسيا، ثم انضمت الجبهتان الأولى والثالثة، فى جبهة موحـدة، عرفـت باسـم "حركة مقاومة الشيوعية MAC".

وقد دخلت البرتغال، فى مفاوضات مع الجبهات الثلاث حول مسـتقبل الإقليم، وكـانت الخيـارات المتاحة هى الاستقلال أو الانضمام إلى إندونيسـيا أو الاسـتمرار مـع البرتغـال، لكنـها شـجعت جبهـة "فرتلايـن" علـى عمـل اضطرابـات واسـعة النطـاق، أتبعتـها بالانسـحاب مـن "ديلـى"ذاتـها فـى أغسطس١٩٧٥، ثم غادرت المنطقة فى ٨ ديسمبر ١٩٧٥ إلى غير رجعة.

ذلك أن الجبهات المؤيدة للتكامل مع إندونيسيا قد دفعت "فرتلاين" إلى إعلان استقلال الإقليم فـى خطوة يائسـة، والقيـام بمحاولـة فاشـلة للاسـتيلاء علـى الحكـم فـى ٢٨ نوفمبر ١٩٧٥؛ الأمـر الـذى

استدعى تدخل القوات الإندونيسية؛ للحفاظ على النظام داخل الجزيرة، بعدما تركتها البرتغال نهبًا للفوضى والاضطراب، وهو ما تأكد فى ٣١ مايو ١٩٧٦ حينما اجتمع برلمان تيمور الشرقية فى ديلي بحضور مراقبين من الهند، وإيران، وماليزيا، ونيوزيلندا، ونيجيريا، والسعودية، وتايلاند، للمطالبة بضم الإقليم لإندونيسيا، وهو القرار الذى صدّق عليه مجلس شورى الشعب فى ١٦ يوليو وأصبحت من ثم الولاية رقم (٢٧).

وقد اعترفت دول كثيرة بهذا الضم، ومنها على سبيل المثال: بنجلاديش، والهند، والعراق، وإيران، والأردن، وتايلاند، والولايات المتحدة، ونيوغينيا، والفليبين، وسنغافورة، وسورينام، والسويد، والمغرب، وأستراليا، والتى يهمنا موقفها من هذا الضم؛ حيث عقدت مع إندونيسيا معاهدة لتحديد الرصيف القارى بين الدولتين فى مايو ١٩٧١، ثم أكتوبر ١٩٧٢، وبالطبع تُركت الحدود الملاصقة لتيمور الشرقية دون تحديد لخضوعها آنذاك للاستعمار البرتغالى، وهو ما أوجد فجوة سميت فيما بعد "بفجوة تيمور Timor Gap"، تركت لحين تقرير الوضع النهائى للإقليم.

بتعبير آخر، فإن معاهدة ١٩٧١ وضعت الحدود فى بحر أرافورا وإيريان الغربية (باعتبارها إقليمًا تابعًا لإندونيسيا) شرقى خط ١٣٣، وأن اتفاقية ١٩٧٢ وضعت الحدود ما بين أستراليا وجزيرة تامنبر التابعة لإندونيسيا غربى خط ١٢٧، وأن الخطين تركا فيما بينهما مساحة تقدر بحوالى (١٢٠) ميل بحري، قبالة سواحل تيمور الشرقية، دون تحديد.

وبعد أن تمَّ ضم الإقليم إلى إندونيسيا، بدأت المفاوضات مجددًا بين الطرفين اعتبارًا من عام١٩٧٩، وتم التوصل إلى اتفاقية تيمور فى ديسمبر ١٩٨٩، التى حددت منطقة التعاون المشترك فيما بين الدولتين قبالة سواحل تيمور الشرقية، بما يؤكد الاعتراف القانونى بضم الإقليم لإندونيسيا، لكن البرتغال دأبت منذ عام ١٩٨٥- بزعم أنها دولة الإدارة- على الاعتراض على سلوك أستراليا مفاوضاتها حول تيمور، وأنه من المفروض أن تتفاوض معها هى وليس إندونيسيا فى أي أمور تتصل بالإقليم (٨).

وذلك بالرغم من أن البرتغال قد انسحبت منذ عام ١٩٧٤ من المنطقة، ولم تعد تمارس أي اختصاصات فعلية، ولم تقم بمسئولياتها كدولة إدارة، ولم تتقدم بأي بيانات أو إحصائيات حول الإقليم للأمم المتحدة. ولهذا لم تشر المنظمة منذ عام ١٩٧٦ فى تعاملها مع مسألة تيمور الشرقية إلى أن للبرتغال حقًا أو واجبًا فى أن تدير الجزيرة كإقليم غير متمتع بالحكم الذاتى، وأنه إذا كان التدخلُ العسكرى لإندونيسيا فى تيمور الشرقية، وضمُّها إليها منذ منتصف ١٩٧٥ لم تصدق عليه الأمم المتحدة، فلا يوجد سبب يفترض أن البرتغال- منذ ذلك التاريخ- قد كان لها واجبات وحقوق دولة الإدارة على تيمور الشرقية باعتبارها إقليمًا غير متمتع بالحكم الذاتى.

إلا أن "يوسف حبيبى" - فى سعيه لامتصاص الضغوط الدولية - قبل أن يدخل فى مفاوضات تحت إشراف الأمم المتحدة مع البرتغال، بل وافق فى اتفاق ٥ مايو ١٩٩٩معها على منح شعب تيمور الشرقية حق تقرير المصير، من خلال عقد استفتاء عام، يحدّدُ من خلاله الشعب ما إذا كان يفضل الاستمرار تحت الحكم الإندونيسي أو الاستقلال تحت وصاية الأمم المتحدة.

ولعلنا لا نتفهم أو ندرك حجم الضغوط التى تعرضت لها الرئاسة الإندونيسية، حتى تقبل التفاوض، ثم توقيع معاهدة دولية مع دولة ليست لها أي صفة فى أمور تتعلق بأحد أقاليمها. فليست البرتغال بدولة إدارة، ولم تمارس تلك المهام أو المسئوليات، لا وقت احتلالها للإقليم ولا بعده، فهى رفضت منذ البداية تطبيق الفصل الحادى عشر من الميثاق على مجمل مستعمراتها، ثم انسحبت من المنطقة دون أن تحاول نقل الاختصاص أو السلطة على الإقليم، ولم تعقد استفتاء يقرر من خلاله شعب تيمور الشرقية مصيره.

فشتان ما بين الموقفين؛ لأن استفتاء تيمور الشرقية لو تم عام ١٩٧٤، لحسمت نتيجته لصالح الانضمام لإندونيسيا، ولاجتمع شطرا تيمور معًا تحت سيادة واحدة؛ ولهذا فضلت البرتغال عدم عقده، على حين أن عقد الاستفتاء عام ١٩٩٩ كانت نتيجته محسومة سلفًا لصالح الابتعاد عن الحكم الشمولي لإندونيسيا، عقب سلسلة من الانتهاكات التى استغلتها البرتغال وغيرها من الدول ذات المصلحة فى تشويه طبيعة الحكم هناك.

كما أن التطورات اللاحقة فى تيمور الشرقية جعلت أستراليا تراجع سياستها التقليدية التى تربط ما بين الأمن القومى الأسترالى والعلاقات الوثيقة مع إندونيسيا؛ حيث قررت حكومتها ضرورة تبنى توجه جديد نحو مسألة تيمور، وفى يناير ١٩٩٩ أعلنت أستراليا أن الوضع النهائى لتيمور يجب أن يتحدد فى ضوء اختيارات شعبها وحقه فى تقرير المصير، وهو ما يعكس تراجعًا كاملاً عن السياسات، التى قامت على الاعتراف القانونى بضم الإقليم إلى السيادة الإندونيسية.

ثم كانت لأستراليا المساهمة الفعالة والرئيسية فى عمليات وحدة الأمم المتحدة هناك، وقامت بتمويل اللجان الانتخابية لاستفتاء ٣٠ أغسطس بكل مواردها واتصالاتها، وشكلت القوات التى ساهمت بها فى تيمور الشرقية أكبر التزام إقليمى لها، بل قام هيوارد بزيارة جنوده هناك فى ٢٨ من نوفمبر ١٩٩٩ كأول زيارة لرئيس وزراء أسترالى للجنود المحاربين منذ حرب فيتنام عام ١٩٦٦.(٩)

ثانيًا: احتمالات تكرار نموذج تيمور الشرقية:

لعل افتراض انشطار إندونيسيا ليس وليد الظروف الراهنة، فحتى منذ أيام سوكارنو- والذى كان يرى إمكان توحيد سلسلة الجزر الواقعة بين قارتى آسيا وأستراليا- كان هناك عدد كبير من المراقبين الذين يتشككون في ذلك؛ سواء بالنظر إلى الانتشار الجغرافى، أو الطبيعة الأرخبيلية، أو التنوع الاثنى والاقتصادى المعقد، وهو الأمر الذى يصعب من تصور إمكان قيامها كوحدة قومية بالمعنى المعروف.

لكن هناك مجموعة من الظواهر الحديثة ذات البعد الخارجي، والتى دعمت افتراض انشطار إندونيسيا فى نهاية القرن الماضى، منها على سبيل المثال أن الجماعة الدولية قد أضحت أكثر تعاطفًا اليوم مع وجود الدول الصغرى أكثر مما كان عليه الحال عند استقلال وتكوين إندونيسيا، وأن الرأى العام العالمى أصبح أكثر وعيًا وتقبلاً بأن كل سمات الوحدة الإندونيسية لا يجب أن تبقى مصونة ومشروعة، وأن هناك مطالب مبررة لبعض الأقاليم بالانفصال، وأن الأقاليم التى لم توصف فى السابق على أنها مستعمرات (أى لم تمارس حقها فى التحرر من الاستعمار، أو تخضع لوصاية الأمم المتحدة) يجب فتح الباب أمام حقها فى تقرير المصير، خاصة فى حالة تعرضها للانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان، والتى تمارس ضدها بصفتها تلك.

هذا فضلاً عن مجموعة أخرى من العوامل ذات البعد الداخلى، والتى تنامت خلال حقبة التسعينيات لتعكس تزايد وعى المناطق والأقاليم بالذاتية وبحقها فى تقرير المصير، والتحرر من الاستغلال الاقتصادى وانتهاكات حقوق الإنسان، ومن ثم الحاجة إلى وضع تصور جديد لعلاقة المركز بالأطراف، وإلا فالانفصال وتكوين دول مستقلة.

فإذا ما بدأنا بالمتغيرات الدولية ذات التأثير الأضعف على الأزمة هناك، والمتعلقة بتوجهات الجماعة الدولية نحو إضفاء الطابع الملزم للكافة لحقوق الإنسان وبالأخص الحق فى تقرير المصير من ناحية، وانهيار النظم التسلطية القائمة فى الاتحاد السوفيتى وأوروبا الشرقية بافتراض وجود عناصر للتشابه أو التماثل من ناحية ثانية.

فمن ناحية أولى، يلاحظ أن الجماعة الدولية كانت تميل إلى تفضيل بناء الدول الاتحادية الكبرى. حتى إن وقائع توحيد ألمانيا وإيطاليا قد نُظر إليها على أنها تطورات إيجابية تعكس تطلعات ورغبات الشعبين، أو إنشاء مجموعة من الدول الاتحادية داخل أوروبا عقب الحرب العالمية الأولى مثل يوغوسلافيا، وتشيكوسلوفاكيا، أو خارج أوروبا فى كل من كندا وأستراليا وجنوب أفريقيا؛ تمهيدًا لضمها إلى تكوينات موحدة شبه مستقلة.

وبالطبع، فإن الدول الصغرى ظلت موجودة فى النظام السياسى الأوروبى، لكنها ظلت تعكس

الأسس التاريخية لانقسام الأسر الملكية، أو مجرد مناطق عازلة بين ملكيات متناحرة؛ ولهذا ظلّت كل واحدة منها على ارتباط وثيق- لدرجة التبعية- بدولة من جيرانها الكبار، وليست تعبيرًا عن نموذج ما فى بناء الدولة القومية داخل أوروبا، ولم يتم أخذها بجدية كنموذج للقياس حين سعت القوى الأوروبية لإنهاء استعمارها عقب الحرب العالمية الثانية.

فبريطانيا على سبيل المثال، سعت إلى تكوين كيانات موسعة فى الهند الغربية وشرقى أفريقيا وروديسيا وماليزيا، وضمت الأجزاء البريطانية من الصومال والكاميرون إلى نظيراتها الخاضعة للاستعمار الفرنسى أو الإيطالى، وهى كلها تصورات تعكس القناعة الأوروبية بأن فاعلية الحكومة تنبع عن الحجم الكبير، وحتى الأمم المتحدة حينما قررت مبدأ الحق فى تقرير المصير اعتبرت الانضمام إلى كيان أكبر إحدى وسائل تحقيق الحق وإنجازه.

وهذا الافتراض الذى يربط الحجم بالفاعلية قد تعرض للتحدى فى الستينيات، بعد ظهور مجموعة من الدول الصغرى، ولكن هذا التحدى لم يعكس تحولاً فى الرأى العام، وإنما كان نتيجة أن هذه الكيانات الصغرى كان ينقصها وجود أي أقاليم مجاورة لها يمكنها أن تتحد معها أو تنضم إليها، مثل ساموا الغربية عام ١٩٦٢ وجامبيا عام ١٩٦٥.

ولهذا، لا نجد قبل التسعينيات سوى أمثلة بسيطة للغاية لاعتراف دولى بانشطار دول قائمة. فرغم الاعتراف بأن الأجزاء الشرقية من باكستان، لم ينظر إليها أبدًا على أنها جزء لا يتجزأ من دولة باكستان، فإن الاعتراف الدولى ببنجلاديش عام ١٩٧١ سرعان ما حدث بسبب الضغوط الغربية، خاصة أن جناحى باكستان يفصل بينهما نطاق أرضى واسع، لا ينتمى إليهما بالضرورة.

وكذلك يجب النظر إلى انسحاب سنغافورة من الاتحاد الماليزى عام ١٩٦٥ بعد عامين من الانضمام للاتحاد من نفس الزاوية؛ لأن وضع سنغافورة فى الاتحاد كان غير مستقر؛ لأنها دخلته بعدما تكوَّن، ولم تساهم فى تأسيسه، واحتفظت لنفسها بدرجة من الذاتية أعلى من غيرها من ولايات الاتحاد، خاصة أن سكانها بأصولهم الصينية، لم يكن من السهل عليهم تقبل المواطنة الماليزية.

ومن ناحية ثانية، فمما لا شك فيه أن انشطار الاتحاد السوفييتى ويوغوسلافيا قد طرحا التساؤل حول مستقبل إندونيسيا عقب إجبار "سوهارتو" على التخلى عن الحكم؛ لأن كلتا الدولتين كانت تحظى بإدارة فاعلة للتنوع الإثنى، ولكن بمجرد حدوث أزمة فى القيادة المركزية توزعت الدولتان أنقاضًا وشيعًا؛ ولهذا توقع المراقبون حدوث أزمة شبيهة بأزمة الثقة تلك، فى نهاية عهد سوهارتو، خاصة مع وجود قدر كبير من التشابه أو المماثلة من حيث درجات عدم التكامل القومى أو فيما بين المناطق والأقاليم، وبالذات فى تيمور الشرقية وآجة وكالمنتان وبابوا وغيرها، وإن كان لا يمكننا

بالطبع تصور أن استقلال تيمور الشرقية سوف يقود بشكل تلقائى إلى استقلال بـابوا أو آجـة وأخـيرًا تفكك سائر إندونيسيا.

ومع ذلك فهناك مَنْ يؤكد على أن مخـاطر التفكك على النمـوذج السـوفييتى أو الأوروبـى غير قائمة أو خطيرة، وأن هذا يعتمد على أمور منها: أن إندونيسيا تفتقد فكرة الحـدود الإقليميـة الداخليـة، ثم لا توجد أجندة سياسية جدية يمكن أن تشجع أو تدفع نحـو عـدم التكـامل أو الاسـتقلال، وأن تيمـور الشرقية نموذج غير قابل للقياس.(١٠)

ففيما يتعلق بفقدان الحدود الإقليمية الداخلية، فإن تتبعنا لحالات الانفصال فى شرقى أوروبـا يؤكد على أن الأقاليم المنفصلة كانت تتمتع ولفترات طويلة بالحدود الفاصلة فيما بينها؛ حيث سـاهم وجـود الحدود فى بناء القومية المتميزة، وأضفـى درجـة عاليـة من المصداقيـة علـى ادعـاءات بنـاء الدولـة هناك، ولكن فى إندونيسيا قليلة هى تلك الحدود أو الخطوط الساحلية الفاصلة فيما بين الجـزر ضمـن ولاياتها رغم الطبيعة الأرخبيلية الكاملة للدولة.

صحيح أن هناك عددًا قليلاً منها؛ سواء فى بالى، أو جنوبى كالمنتان، وغربى سومطرة، وتيمـور الشرقية، متجانسة إلى حد كبير من الناحية الإثنية، وتضفى مصداقية على بناء الدولة القومية هنـاك، غير أن المجموعات العرقية الكبرى تتوزع على عدد كبير من الأقاليم والولايات بشكل يصعب معـه الفصل فيما بينها على أساس عرقى.

وهو أمر يمكننا تأكيده من خلال الخبرة الواقعية، حينمـا سعت هولنـدا- بعدمـا أعـادت الاسـتيلاء على بعض الجزر عقب هزيمـة اليابـان- إلـى خلق بديـل سياسـى لجمهوريـة إندونيسيا، التـى أعلـن سوكارنو[١١] قيامها منذ عـام ١٩٤٥، وفـى مواجهـة الاتجـاه القومـى المتنـامى فـى جـاوة وغيرهـا، عـن طريق تكوين ائتلاف فيدرالى فى الأجزاء الخاضعة لاحتلالها.

لكن تكوين الائتلاف أثبت صعوبته من الناحية العملية؛ حيث برهنت الحدود على استحالة الفصل على أسس عرقية، واضطر الهولنديون إلى العودة إلى حدود الـدول القديمـة، التـى كـانت قائمـة قبل استعمارهم للمنطقـة فـى أوائـل القـرن السـادس عشـر، فـأصبحت الفكـرة عبـارة عـن مجموعـة مـن الإقطـاعيات والممتلكـات الأسرية، التـى كـانت هولنـدا تحاربـها، وانتـهت بعدم الفاعليـة كبديـل عـن الجمهورية.

وبالطبع، فإن عدم وجود أو كفاية الحدود الإقليمية الداخلية لا يستبعد بطبيعة الحال خيار التفكـك، ولكنه يضع إندونيسيا فى فئة ومسار مختلفين، عـن خـبرة الاتحـاد السـوفييتى أو يوغوسـلافيا؛ حيث يمكن إنشاء حدود وخطوط فاصلة جديدة ؛ وإن كانت سوف تصبح عملية صعبة وعنيفة، كمـا حـدث فى البوسنة والهرسك.

ومن ثم فإننا لا نستبعد احتمال وجود رؤية مقارنة لما سوف يحدث لإندونيسيا، ولكن هذا سوف يتطلب مجموعة أخرى من الظروف السياسية والاجتماعية غير التي أدت إلى انشطار الاتحاد السوفييتي أو يوغوسلافيا؛ لأنه لا يوجد داخل إندونيسيا عامل مهم آخر ساهم في الصراعات السابقة، وهو وجود نظام صارم للتصنيف العرقي/ الديني. فهي لم تعرف تمييزًا رسميًا لسكانها، بل رفضت أن تطبق فئة السكان الأصليين على بعض القبائل الصغرى لديها، ولا تقوم الهوية بالأساس على اللغة أو محل الميلاد أو الدين أو لون البشرة.

وقد يكون من قبيل الحق القول بأن التنافسات الدينية/ العرقية القائمة بين الإسلام والمسيحية قد تتزايد، وقد تكون سببًا للعنف فيما بين الجماعات العرقية، ولكن بالنظر إلى درجة التداخل الكبيرة فيما بينها، فإن التمييز لا يقبل- بشكل مباشر وحاد- أن يترجم إلى اتجاهات انفصالية.

كذلك يظل من المقبول أيضًا أن عدم وجود حدود إقليمية داخلية إنما يعني عدم وجود أجندة سياسية لها اعتبارها، تشجع وتدعم الانفصال داخل إندونيسيا، وأن المشكلة التي واجهت هولندا في النصف الثاني من الأربعينيات ليست فقط وجود عدد قليل من الخطوط الطبيعية فيما بين المجموعات العرقية، وإنما الأهم هو عدم وجود أجندة سياسية تخدم هذا الغرض.

وهذه الحقيقة، كانت واضحة كذلك طوال الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي؛ حيث كانت إندونيسيا وبورما طوال تلك الفترة، ضحية سلسلة من أعمال العصيان الإقليمي، والتي تركت أجزاء كبيرة من الدولة خارج السيطرة المركزية لفترات متباعدة، ولكن بينما استهدفت حركات العصيان في بورما الانشقاق والخروج عن سيطرة القومية البورمية، فإن حركات العصيان داخل إندونيسيا كانت تستهدف في معظمها تغيير مكونات، أو سياسات الحكومة المركزية في جاكرتا.

وحتى حركة دار الإسلام، فإنها كانت ترغب في قيام دولة إسلامية على مجمل الأرخبيل، ولم تظهر أية رغبة في الأخذ بخيار باكستان: إنشاء دولة خالصة للمسلمين، بعيدًا عن إطار العلمانية التي اتهمت به حكومة جاكرتا.

ومن ثم فإن حركات العصيان الإقليمي، رغم أنها وقعت في الجزر الخارجية الأبعد عن سيطرة المركز، فإنها لم تستهدف سوى تغيير حكومة جاكرتا، وليس الانفصال، وحتى في التسعينيات. ورغم التعاطف العالمي واسع النطاق مع الدول الصغرى، وحقها في تقرير المصير، فإن هذا التعاطف لم يزل ضعيفًا داخل إندونيسيا؛ بسبب الشك حول ظاهرة العولمة، وتأثيراتها المدمرة للمجتمع الإندونيسي، وأن الدولة لا زالت تمثل لهم حصنًا ضد عدوان ومخاطر الخارج، وأنه بالنظر

إلى خبرة السنوات القليلة الماضية فلا يوجد ما يدعم الافتراض بأنهم سوف يكونون فى حال أفضل، فى حالة تفكيك إندونيسيا.

ثالثًا: نموذج آجة دار السلام:

رغم تأكيدنا على أن نموذج تيمور الشرقية غير قابل للقياس، فإن غيرها من الأقاليم لا زالت تمتلك من الأسباب، ما يجعل منها نموذجًا قابلاً للتفجر فى حالة فشل سياسات التحول الديموقراطي، واضطراب علاقات المركز بالأطراف؛ حيث يجمع ما بين تلك الأقاليم ذات النزاعات الانفصالية أنها تقع فى الجزر الخارجية البعيدة إلى أقصى مدى عن سيطرة المركز من ناحية، وأن هناك أطرافا دولية تسعى لانتقاص الجسد الإندونيسى ابتداء بها، وأنها أقاليم غنية بمواردها الاقتصادية، التى تشكل جزءًا كبيرًا من موارد الدولة من ناحية ثانية، وأن انضمامها إلى إندونيسيا لم يكن- فى بعض التوجهات الحديثة- بناء على إرادتها الحرة، أو ممارسة لحقها فى تقرير المصير من ناحية ثالثة، فضلاً عن وجود منظمات أو حركات انفصالية تسعى للحصول على الاعتراف الدولى بمطالبها على الإقليم.

فآجة/ سومطرة- على سبيل المثال- هى جزء من جزيرة سومطرة التى تقع فى أقصى غربى الأرخبيل، وعلى مسافة تتجاوز (١٧٠٠) كم من جاكرتا، وهى تغطى مساحة (١٨٣) ألف ميل مربع، وتضم أكثر من مائة جزيرة صغرى، عبر ساحلها الغربى، ويبلغ عدد سكانها حوالى (٣,٨) مليون نسمة، وتقع على شواطئها الشمالية مضايق ملقا الاستراتيجية؛ ولهذا تسبب مطالب آجة بالانفصال، ليس فقط اضطرابًا إقليميًا فى الأرخبيل، وإنما تثير الاضطراب حول مضيق ملقا، خاصة لليابان التى تنقل ٨٠% من تجارتها وبترولها عبره، تسعى من ثم إلى فرض نظام المرور الحر عبر المضيق لهذا السبب.(١١)

وهى وآجة غنية بالبترول والغاز الطبيعى، وتشكل ١٣% من جملة الإنتاج القومى منهما، وأهم حقولها قاطبة هو حقل أرون الذى ينتج ما قيمته (٤) ملايين دولار يوميًا، تذهب فى معظمها إلى جاكرتا؛ حيث تمتلك شركة برتمانا المملوكة للدولة نسبة ٥٥% من أسهمه.

وآجة واحدة من أقدم الأمم استقلالاً فى تاريخ جنوب شرقى آسيا، وكانت القوة الكبرى والأكثر غنى فى المنطقة، والتى حافظت على استقلالها حتى بعد احتلال هولندا لجاوة بثلاثة قرون، واستمر الاعتراف الدولى بها كدولة مستقلة، ولها علاقات دبلوماسية مع عدد كبير من الدول الأوروبية، ومنها: بريطانيا، وفرنسا، وهولندا، والبرتغال، والدولة العلية العثمانية.

والدليل على ذلك أن هولندا حينما أعلنت عليها الحرب فى مارس ١٨٧٣، كانت تلتزم بقواعد القانون الدولى العام، وأن الدول الأخرى قد التزمت جانب الحياد طبقًا لنفس القواعد عدا الدولة

العثمانية، وإعلانات الحياد تلك الصادرة عن الولايات المتحدة، وبريطانيا، وفرنسا، والنمسا/ المجر كانت حاسمة فى تقرير وضع آجة كمملكة مستقلة تحظى بالاعتراف الدولى، بل إن الرئيس الأمريكي وقتئذ انتقد مطالبة هولندا بالوقوف إلى جانبها، وأعلن أن "واشنطن قد أصدرت إعلانًا رسميًا بالحياد فى الحرب القائمة بين مملكة هولندا، ومملكة آجة دار السلام"(١٢).

فما يميز آجة عن تيمور الشرقية أن الأخيرة أصبحت جزءًا من إندونيسيا عام ١٩٧٥ نتيجة للغزو العسكرى بعد خمسمائة عام من الميراث الاستعمارى المختلف، ولم تصبح الولاية رقم ٢٧ قبل عام ١٩٧٦، وهو ضم لم يَحُزْ على الاعتراف الدولى الكامل، رغم هذا هناك مطالبات داخل آجة بعقد استفتاء على نمط تيمور الشرقية، بل صرح "واحد" بأنه "إذا كنا فعلنا ذلك فى تيمور؛ فلماذا نخشى منه فى آجة؟" وإن كانت الانتقادات قد دفعته إلى إعادة تأويل هذا الكلام؛ لأن مصدر الخوف من استفتاء آجة على نمط تيمور الشرقية يكمن فى أن آجة ولاية مسلمة طوال تاريخها، وصلها الإسلام قبل عام ١٢٩٠، وأصبحت سلطنة باساى (سومطرة دار السلام) مركزًا تجاريًا كبيرًا لنشر الإسلام حتى أطلق عليها: "بوابة مكة الأمامية"، خاصة فى عهد سلطانها العظيم "إسكندر مودا" الذى حكم فى الفترة من (١٦٠٧-١٦٣٦)، وظلت سلطنة مستقلة لمدة خمسمائة عام تقريبًا، ولم يمتد إليها الاستعمار الهولندى إلا بعد حروب مريرة بدأت عام ١٨٧٣، ولمدة أربعين عامًا، ولم تعلن هولندا على الإطلاق ضم آجة إليها حتى اضطرت للانسحاب عام ١٩٤٢ فى حرب خلفت أكثر من مائة ألف شهيد من آجة، ولم تعد هولندا احتلالها من جديد عقب الحرب العالمية الثانية، كما فعلت فى غيرها من المناطق.

وفى ٢٧ ديسمبر ١٩٤٩، عقدت هولندا التى لم تعد تسيطر على آجة اتفاقًا غير قانونى مع إندونيسيا، لنقل السيادة على آجة إلى الأخيرة، ولم يعقد أى استفتاء لشعب آجة، أو سومطرة، أو أى شعب هناك لمعرفة ما إذا كان يرغب فى الانضمام إلى جمهورية إندونيسيا أولا، ولم تتم أية محاولة للتحرر من الاستعمار فى كل الهند الشرقية الهولندية.

وهناك من يدفع بأن الجماعة الدولية لم تعترف بالضم القسرى لدول البلطيق، ضمن الاتحاد السوفييتى عام ١٩٤٠، وأنه لنفس السبب ولعدم مشروعية الضم الهولندى لأراضى سومطرة، وأنه ليس لديها أى اختصاص لنقل الاختصاص إلى إندونيسيا، فإنه يجب الاعتراف بأن آجة أو سومطرة دولة مستقلة، وأن تستعيد مكانتها ضمن الجماعة الدولية تمامًا كما فعلت مع دول البلطيق.

وهكذا يتم طرح القضايا القديمة من أن اتفاقية ديسمبر ١٩٤٩، تخالف مبادئ الحق فى تقرير المصير، وأنها وقعت بين دولتين ليس لدى أى منهما اختصاص قانونى بنقل السيادة، وأن أيًا من

الطرفين لم يكن يبسط سيادته- وقت توقيع المعاهدة- لا من الناحية الفعلية أو الناحية القانونية على آجة.

حاصل القول: إنه بالرغم مما يردده البعض الآن من أن آجة قد حاربت للتحرر من الاستعمار الهولندى، وليس لتقع فى قبضة الاحتلال الجاوى، فإن التاريخ يبدو واضحًا فى أن آجة قد قبلت بمحض إرادتها الحرة أن تصبح جزءًا من جمهورية إندونيسيا عند الاستقلال، مع ضمانات "الوضع الخاص" وبحكم ذاتى واسع النطاق، اعترافًا بدورها الرائد فى مكافحة الاستعمار. لكن ظهرت مجموعة من المشكلات فى العلاقة ما بين الطرفين، تقودها أطراف متعددة، تسعى إلى الحرية الدينية أو المزيد من المساواة والتحرر من السيطرة الاقتصادية المركزية، أو الذين لديهم أجندة سياسية، أو الذين يحاربون من أجل التحرر من انتهاكات حقوق الإنسان.

وكل كتلة من هذه القوى لها أجندة ومطالبات وأهداف مستقلة فى علاقاتها مع جاكرتا، ثم تأتى الاعتبارات السياسية والثقافية والاقتصادية والأمنية لتضيف أعباء أكثر على علاقة آجة بالحكومة المركزية.

فأولى تلك القوى هى التى تسعى إلى تشكيل حركة دينية؛ لأن آجة التى كانت أولى الممالك سعيًا إلى نشر الإسلام فى جزر الأرخبيل، كانت تأمل أن تتبنى جمهورية إندونيسيا الإسلام دينًا رسميًا لها، لكن "سوكارنو" الذى يسعى إلى تكوين دولة موحدة على أسس قومية انتقد مطالب العلماء بإنشاء دولة إسلامية، بل لم ينص فى الدستور على إلزام الشريعة ولا وجوب أن يكون ولى الأمر مسلمًا.

وردًا على علمانية الدولة، طالب شعب آجة بمنح الإقليم ذاتية خاصة بهم، وإزاء رفض السلطات المركزية تأسست حركة دار الإسلام، التى كانت ذات دعم كبير فى الأربعينيات والخمسينيات، وما زال أنصارها يمثلون إحدى القوى الأساسية التى تحدد علاقة الإقليم بجاكرتا، والتى أعلنت استقلال الإقليم عام ١٩٥٣، وإن كان التوفيق والوساطة قد أنهيا التمرد أو الثورة، وتم منح آجة مركز "الإقليم الخاص" منذ عام ١٩٥٩ بحكم ذاتى واسع النطاق فى الشئون الدينية والتعليمية والعرف المحلى، وإن لم تف الحكومة بهذه المطالب(١٣).

وحين تجددت الاضطرابات عام ١٩٧٦، نشأت حركة تحرير آجة Gerakan Acheh Merdeka بقيادة "حسن دى تيرو" وإعلان استقلال الإقليم فى ديسمبر ١٩٧٦، وبدأت حركة عصيان مسلح منذ عام ١٩٨٩، الأمر الذى فرض على جاكرتا اعتبار آجة "منطقة عمليات عسكرية" لمدة عشر سنوات (١٩٨٩- ١٩٩٩)، ولم يتم رفع هذا الحصار قبل أغسطس ١٩٩٩.

وفى سبتمبر ١٩٩٩ ذهب "عبد الرحمن واحد" و"أمين رئيس" إلى آجة، لمقابلة علمائها للنظر

فى مطالبهم بإجراء استفتاء للإقليم، خاصة جماعة HUDA (Himpunan Ulama Dayah) بقيادة "مسلم إبراهيم"، وهى منظمة تعليمية مكونة من (٥٥٠) من القيادات التعليمية، والتى تطالب- مع طلابها الذين يطلق عليهم وصف "طالبان" أيضًا- بالحكم الذاتى واسع النطاق للإقليم، ورأى العلماء هذا متفق مع الجناح العسكرى لحركة تحرير آجة التى طالبت حكومة جاكرتا بضرورة إجراء استفتاء فى ١٦ نوفمبر ١٩٩٩.

ومع ظهور الموارد البترولية الضخمة للإقليم ظهرت مطالب أخرى؛ حيث كان معدل النمو فى الناتج المحلى لآجة عامى ١٩٨٨ و١٩٨٩ على التوالى ٩,٠٦% و٨,١٥%، وهذا المعدل العالى يعكس إسهامًا أساسيًا فى الاستثمارات المركزية والأجنبية، واستغلال الموارد الطبيعية للإقليم، خاصة حقل أرون الذى ينتج ثلث الغاز الطبيعى السائل لإندونيسيا، وتمتلك الدولة منه ٥٥% ثم ٣٠% لشركة موبيل ثم شركة استثمارية يابانية ١٥%.

وإذا كانت قيمة إنتاج أرون فى عام ١٩٩٨ أكثر من بليونى دولار، فإن آجه لم تستفد كثيرًا منها؛ حيث تحصل جاكرتا على نصيب الأسد وترسل إلى آجه (٥) سنتات لكل دولار، الأمر الذى يصعد من مطالبات الإقليم بالاستقلال، أو على الأقل دخوله طرفًا مستفيدًا فى المفاوضات حول استغلال موارده الطبيعية.

رابعًا: نموذج بابوا:

أما إيريان جايا أو وست بابوا، فهى الموضوع الأقدم لحق تقرير المصير فى تاريخ إندونيسيا؛ لأنه أثناء المفاوضات مع هولندا رفضت الأخيرة تسليم هذا الجزء إلى إندونيسيا التى طالبت بالسيادة عليه، على أساس أنها ورثت الاختصاصات الهولندية على مجمل ممتلكات شركة الهند الشرقية، بما فيها بالطبع بابوا، وأن هناك روابط تاريخية بينهما قبل الفترة الاستعمارية.

وقد توصل الطرفان إلى اتفاق نيويورك عام ١٩٦٢؛ حيث نقلت هولندا سيادتها على الإقليم إلى إندونيسيا، بعد فترة إدارة مؤقتة للأمم المتحدة، من أكتوبر ١٩٦٢- مايو ١٩٦٣، مع التزام إندونيسيا بموجب المادة ٣٨ بأن تأخذ فى اعتبارها رغبات شعب بابوا الغربية، عن طريق عقد استفتاء لتقرير ما إذا كانوا يرغبون فى الاستمرار كجزء من إندونيسيا أو تكوين دولة مستقلة، وهو الاستفتاء الذى نظمه قانون الاختيار الحر عام ١٩٦٩م، وانتهى باستمرار الإقليم مكونًا الولاية رقم ٢٦ من الجمهورية الإندونيسية، وقبول الجماعة الدولية لهذا الاختيار، ممثلا فى توصية الجمعية العامة رقم ٢٥٠٤(٢٤).

ومع هذا فإن هناك مجموعة من العوامل قادت إلى اضطراب الإقليم، وجَعْلِهِ أحد الأقاليم المرشحة للانفصال، وهى تتشابه إلى حد كبير مع آجة، أو غيرها من الأقاليم الأخرى، ولعل من أهمها الموارد الاقتصادية للإقليم، وظهور منظمات انفصالية تلقى دعمًا من الخارج، وتشكك فى مشروعية الانضمام إلى إندونيسيا، فضلاً عن الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان، التى مارستها المؤسسة العسكرية في الفترة الماضية.

فإقليم ايريان جايا أو بابوا الغربية يمثل الحائط الشرقى لإندونيسيا، بنفس الدرجة التى تمثل آجة حائطها الغربي، وهى الشطر الغربى من جزيرة غينيا الجديدة ثالث أكبر جزيرة فى العالم، والتى تشكل دولة بابوا غينيا الجديدة شطرها الآخر، ويقدر عدد سكانها بمليونى نسمة، يحيون على مساحة (٣,٥٠٠) كم مربع، وإن كان ثلاثة أخماسهم من البروتستانت على عكس مسلمى آجة.

وتمتلك بابوا- فى حوالى أربعة آلاف متر، فى طبقات زرقاء وسوداء- أكبر احتياطى للذهب فى العالم، يصل إلى (١١٩) مليون أوقية، بل إن حقل جراسبرج- المملوك لشركة Freeport-McMoran Copper & Gold يمتلك احتياطيًا من الذهب يقدر بحوالى (٨٥) مليون أوقية، وأن ذهب جراسبرج يقدر بحوالى (٢١,٥) بليون دولار، وأن نفس الحقل يعد ثالث أكبر حقل فى العالم للنحاس، باحتياطى قدره (٣٢) مليون طن، وقد بدأت الشركة عملها منذ عام ١٩٦٧م، بعد ٤ سنوات من إلحاقها بإندونيسيا؛ ولهذا يثار اليوم التساؤل حول مشروعية حصول الشركة على عقود التعدين، فى الوقت الذى لم تكن تابعة فيه رسميًا لإندونيسيا، ولم يكن للأخيرة حق منح الشركة هذا الترخيص[١٤].

ويعرف الإقليم كذلك وجود منظمات انفصالية، أهمها منظمة: تحرير بابوا Organisasi Papua Merdeka التى تأسست عام ١٩٧٠م، بل أعلنت استقلال الإقليم فى يوليو ١٩٧٢م، وهى تشكك فى مشروعية قانون الاختيار عام ١٩٦٩م، وتطالب بعقد استفتاء على نمط تيمور الشرقية، وهو أمر عاجل نظرًا للانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان هناك، وأن إندونيسيا تحاول تغيير التوازن السكانى عن طريق الهجرة[١٥].

فهى بداية تشكك فى مشروعية ضم الإقليم إلى السيادة الإندونيسية، وأن الإقليم لم يمارس حقه بعد فى تقرير المصير، الذى يجب أن يستوفى مجموعة من الشروط، لعل أهمها: أن يكون الإقليم المنضم على درجة عالية من الحكم الذاتى، بمؤسسات سياسية حرة، وأن يكون لدى الشعب المقدرة الفعلية على ممارسة مسئولية الاختيار، عبر الوسائل والآليات الديموقراطية، وأن الانضمام يجب أن يكون نتيجة التعبير الحر عن إرادة الشعب، بكامل وعيه وإدراكه لهذا التغيير فى وضع الإقليم.

وهناك شكوك قائمة حول ما إذا كان استفتاء عام ١٩٦٩م قد استوفى هذه المتطلبات الأولية أم لا؛ لأن إندونيسيا قد أشاعت قبل الاستفتاء أنه مجرد إجراء شكلى تفي به التزاماتها طبقًا لاتفاق

نيويورك، وأنها لن تقبل بأى بديل آخر سوى استمرار التكامل معها.
لكن- طبقا لاتفاق نيويورك ذاته- كانت هناك مجموعة من المتطلبات، أهمها: أن يتخذ الاستفتاء الشكل المتعارف عليه، وأن يضمن مشاركة كل الشعب فرادى (التعبير الفردى عن الإرادة)، وأن يكون الأسلوب المستخدم فى التعبير عن رغبات الشعب، طبقًا للممارسات الدولية.

وعندما أتى وقت اتخاذ القرار حول أسلوب الاستفتاء، كان من رأى ممثلى الأمم المتحدة هناك أنّ الأسلوب التقليدى المتعارف عليه للممارسة الديمقراطية- وهو صوت لكل فرد- قد لا يفيد كثيرًا فى المناطق الريفية، واقترحوا الأخذ بهذا الأسلوب فى المناطق الحضرية فقط، على أن يؤخذ بأسلوب المشاورة الجماعية مع مجالس قبلية فى المناطق الريفية، لكن السلطات الإندونيسية اتبعت أسلوب المشاورة الجماعية Musyawarah فى سائر الإقليم، وهو أسلوب فعال إذا تعلق الأمر بإدارة شئون القبيلة، لكن ليس له علاقة بالمتطلبات الأساسية التى اشترطتها الأمم المتحدة لممارسة حق تقرير المصير.

وقد أقرت إندونيسيا ذاتها بأن أسلوب المشاورة يعجز عن الوفاء بمتطلبات الأمم المتحدة لحق تقرير المصير، لكنها بررته بأن الإقليم يضم أكثر الشعوب بدائية فى العالم، وأنه من غير الواقعى تطبيق الآليات الديموقراطية التقليدية، والمتعارف عليها للتعبير عن رغباتهم، وهو أمر يؤخذ الآن ضد إندونيسيا؛ لأنه إذا كانت ظروف الإقليم البدائية لا تسمح لهم حتى بتطبيق أبسط وسائل التعبير عن الرأى؛ فمن باب أولى عدم مقدرة شعب الإقليم على اتخاذ قرار خطير ومصيرى بالانضمام إلى إندونيسيا.

وهكذا، يتم اليوم استغلال أخطاء القيادات العسكرية فى الماضى، من قِبَل القوى الخارجية، وحتى الأمم المتحدة التى عبرت عن رأيها بأنه إذا كانت بابوا بهذه البدائية، فإن التعبير عن رغبات شعبها لا يكون فى الانضمام الفورى لإندونيسيا، وإنما بالتطوير التدريجى للظروف الاجتماعية والاقتصادية وإنشاء مؤسسات وتجمعات سياسية- تحت إشراف أو وصاية الأمم المتحدة، أو من ينوب عنها من الدول القريبة ذات المصلحة فى تطوير الإقليم- لحين وصولهم إلى مرحلة تمكنهم من التعبير عن حقهم فى تقرير المصير.

وأخيرًا، فإن سياسات الهجرة التى اتبعتها إندونيسيا إلى المناطق الغنية بالموارد الطبيعية قد عقدت من مطالبات بابوا بالنقاء العنصرى، الأمر الذى يضيف إلى التوترات العرقية والاجتماعية هناك بُعدًا آخر.

وهكذا، يتم طرح الحق فى تقرير المصير لشعب بابوا على نفس الخطوط التى شاهدناها فى نموذج تيمور الشرقية، والتى يمكننا الإشارة إليها فى العناصر التالية: أن شعب بابوا لم يعبر بإرادته

الحرة عن حقه فى الانضمام لجمهورية إندونيسيا، ولم يمارس حقه فى تقرير المصير بعد، وأن شعب بابوا يمتلك ميراثًا تاريخيًا مختلفًا عن سائر إندونيسيا؛ حيث لم تكن بابوا جزءًا من الإمبراطوريات التى قامت قبل الاستعمار، وأنه إذا كانت إندونيسيا قد استقلت عام ١٩٤٥ فإن بابوا قد أجبرت على الانضمام عام ١٩٦٩، بعد ربع قرن من الاستقلال، وأن جزيرة بابوا منفصلة من الناحية الجغرافية عن الوطن الأم بما يطلق عليه "المياه العميقة blue water".

كذلك، يتم الاستناد إلى حقيقة أن شعب بابوا يختلف من الناحية العرقية عن إندونيسيا، وأنهم ينتمون إلى الميلانيين الذين ينتشرون فى جزر سليمان وفيجى وفانوتو، وأنه منذ الانضمام تعرض شعبها بشكل مستمر للتمييز على أسس عنصرية، وأن الحق فى تقرير المصير لا ينطبق فقط على مواقف التحرر من الاستعمار، وإنما حيث توجد شعوب مختلفة ومتميزة من حيث العرق والثقافة والجغرافيا، وتتعرض بشكل منتظم ومنهاجى لانتهاكات حقوق الإنسان.

وبالطبع، هناك مرشحون آخرون يمتلكون بعض تلك المقومات التى شاهدناها لدى آجة وبابوا، منهم: رايو، وكالمنتان. فما يجمع بينهم أنها تقع على الأطراف، ولديها ثروات طبيعية مع سكان قليلين؛ الأمر الذى يجعل النخب المحلية تعتقد أنه من الأفضل أن يقتصر توزيع هذه الموارد على أهل الإقليم فحسب، وإن كان يلاحظ أن الاتجاهات الاستقلالية فى رايو وكالمنتان الشرقية تنزع فى الوقت الراهن أكثر نحو المزيد من الحكم الذاتى فى إطار إندونيسيا.

والسلطات المركزية قلقة بالفعل من احتمال فقد عائد الموارد الطبيعية من آجة ورايو وبابوا وكالمنتان، وتسعى إلى وضع القوانين التى تكفل إعادة التوزيع، ما بين المركز والأقاليم، بما يرضى طموحها، وفى الوقت نفسه تسعى إلى إعادة هيكلة الاقتصاد نحو التصنيع، بما يقلل من إسهام البترول والغاز الطبيعى إلى الناتج القومى الإجمالى.

وأخيرًا، هناك جزر الملوك التى أثارت الاهتمام الدولى، وقادت الملاحظين إلى التحذير من انشقاقها، وإن كانت اتجاهات القتل والتدمير هناك لم تهدف إلى مناهضة جاكرتا بقدر ما كانت تعبيرًا عن انهيار التوازن السياسى والاقتصادى بين المسلمين والمسيحيين هناك؛ حيث تنقسم ملقا إلى ولايتين: واحدة فى الجنوب وعاصمتها أمبون، وأخرى فى الشمال وعاصمتها ترنات على مساحة (٨٥٠) ألف كم مربع، ولا يزيد عدد سكانها عن مليونى نسمة؛ أى مجرد ١% من سكان إندونيسيا[١٦].

وقد تعرضت الولاية الجنوبية لتغييرات هيكلية فى الفترة الماضية؛ حيث كانت القوة السياسية حكرًا على المسيحيين، منذ الاعتماد عليهم فى فترة الاستعمار الهولندى، ثم بدأت الهجرات فى عهد "سوهارتو"، خاصة من سلوسى الجنوبية، وشكلوا حاليًا ما يزيد عن ربع عدد السكان، وقلبوا التوازن السياسى والاقتصادى لصالحهم.

هذا على عكس الموقف فى الشمال؛ حيث يشكل المسلمون ٨٠% من عدد السكان، وإن كانت هناك تجمعات مسيحية فى شمالى هالمشهيرا، وجزر أوبى وباكان، وتتولى سلطنة ترنات رعاية مصالح الأقلية المسيحية هناك بشكل تقليدى.

خامسًا: أجندة الإصلاح الحكومي:

فى مواجهة احتمالات تكرار النموذج تسعى إندونيسيا إلى الأخذ بمجموعة من السياسات والاستراتيجيات والحلول التى تستهدف المرور من المرحلة الانتقالية الراهنة. ولعل من أهم بنود تلك الأجندة ما يتصل بالحاجة إلى التعديلات الدستورية، أو وضع تصور جديد لاقتسام الاختصاصات، ما بين المركز والأطراف، أو الإصلاح الاقتصادي، أو دعم الجماعة الدولية للتكامل الإقليمى لها.

الحاجة إلى الإصلاحات الدستورية:

فبالرغم من التعديلات الدستورية التى تبناها البرلمان فى أكتوبر ١٩٩٩، فإنها كانت محدودة؛ حيث تغير دور كل من البرلمان ومجلس شورى الشعب بفعل الإصلاحات الديموقراطية أثناء رئاسة حبيبى. ففى اجتماع المجلس فى نوفمبر ١٩٩٨ أقرَّ عدد من القواعد المهمة: إلغاء القواعد الإجرائية الداخلية للمجلس، وأن تجرى الانتخابات بمشاركة كافة الأحزاب، والحد من مشاركة العسكريين فى المجالس التمثيلية من (٧٥) عضوًا إلى (٣٨) فقط، وخفض أعضاء المجلس من ألف عضو (كان منهم خمسمائة يختارهم سوهارتو لتمثيل الجماعات والأقاليم) إلى (٧٠٠) عضو فقط، منهم (٥٠٠) للبرلمان و(١٣٥) للأقاليم (بمعدل ٥ أعضاء لكل إقليم) و(٦٥) للجماعات الأخرى.[١٧]

ومن الأهمية ملاحظة انعقاد مجلس شورى الشعب Majlis Permusyawaratan Rakyat سنويًا، بدلاً من كل خمس سنوات فى فترة سوهارتو، فالدستور الإندونيسى دستور رئاسى، لكن اختيار المجلس الاستشارى للرئيس ونائبه من ناحية، وانعقاد مسئوليتهما أمامه من ناحية أخرى يضفى سمة برلمانية خاصة على النظام الإندونيسى، قد تكون مسئولة عن معظم المخاطر التى تتعرض لها التجربة الديموقراطية هناك[١٨].

فإذا كان الرئيس ينتخب من قِبَل المجلس الاستشارى الأعلى، ولا يمكن أن يعزل بقرار من البرلمان أو المجلس الأدنى Dewan Perwakilan Rakyat، لكن هذا النظلم الشاذ يبدو من خلال أن كل أعضاء البرلمان الخمسمائة هم أعضاء كذلك فى المجلس الاستشارى الأعلى، وإذا لم يكن فى

إمكانهم مساءلة الرئيس أو اختياره بصفتهم أعضاء في البرلمان؛ فإنهم يشكلون غالبية المجلس الاستشاري (٦٩٥ عضو من أصل ٧٠٠ بعد انسحاب أعضاء تيمور الشرقية)، الذي له تلك الصلاحيات.

فالرئيس يختار على مرحلتين: تبدأ الأولى بالانتخابات العامة، التي تنعقد كل خمس سنوات لاختيار أعضاء البرلمان، ثم يتم اختيار الرئيس ونائبه- باستقلال- من قبل المجلس الاستشاري المكون من كل أعضاء البرلمان، بالإضافة إلى ١٩٥ من ممثلي الأقاليم والجماعات الخاصة.

والدستور ينص على أن نائب الرئيس يخلفه في حالة الوفاة أو العجز عن أداء مهامه، لكنه لم يُشر بشكل صريح وواضح إلى توبيخ أو عزل الرئيس، والذي ينظمه قرار من المجلس الاستشاري صدر عام ١٩٧٨، يسمح له بحق توبيخ أو صرف الرئيس قبل انتهاء مدته القانونية في حالة الانتهاك الحقيقي "الرغبة الأمة" Haluan Negara، وأضاف إليها عام ١٩٩٩: "ومخالفة الدستور."[١٩]

وتبدأ العملية بتبني البرلمان مذكرة تحذر الرئيس من الانتهاكات، ثم مذكرة أخرى بعد ثلاثة شهور في حالة عدم الاستجابة الكافية، ثم طلب عقد جلسة خاصة للمجلس الاستشاري يشرح فيها الرئيس حقيقة الأمور الواردة بالمذكرة، فإذا اقتنع المجلس بأن الرئيس قد خالف فعلاً إرادة الأمة أو الدستور؛ عزله من منصبه.

ومن ثم، فإن الانعقاد السنوي والصلاحيات الواسعة تعني أن الرئيس في حاجة إلى الحفاظ على قاعدة دعم داخل البرلمان، بنفس الطريقة التي يسعى فيها رؤساء الوزراء في الأنظمة البرلمانية للحفاظ على الأغلبية البرلمانية؛ ولهذا كانت الوزارات الأولى ممثلة ليس فقط من الأحزاب الخمسة الكبرى؛ وإنما أيضًا من سائر الأحزاب الصغرى والعسكريين في شكل حكومة وحدة وطنية، ممثلة لقطاع كبير من المجتمع على أسس سياسية وعرقية وجغرافية.

لكنها ظلت حكومات ضعيفة، تفتقد الانسجام، ومكونة من أحزاب متنافسة، كل منها يسعى لتنفيذ سياساته وأولوياته؛ الأمر الذي أصابها بالتخبط والشلل في كثير من الأحيان، رغم حرج وخطورة القضايا التي تتعرض لها الدولة، وحينما حاول "واحد" تكوين حكومة أصغر وأكثر توافقًا انقلبت عليه سائر الأحزاب، التي حرمت من تمثيلها الحكومي، وبدأت معركة عزل الرئيس.[٢٠]

وهكذا، فإن المزاج الراهن في إندونيسيا مشغول بالتعديلات الدستورية التي تحد كثيرًا من السلطات الرئاسية المطلقة، التي كان يتمتع بها سوهارتو، وإن كانت هناك مخاوف من العودة إلى السياسات البرلمانية في فترة الخمسينيات؛ حيث سقطت ست حكومات ائتلافية في غضون ست سنوات. وأحد عناصر الضعف الأساسية في الديموقراطية البرلمانية في هذه الفترة، هو تشتت تمثيل الأحزاب الاجتماعي، لدرجة أنه لم يحظ حزب بأكثر من ربع عدد الأصوات، ولم تستمر أية حكومة

ائتلافية طويلاً.

وهناك مجموعة من الأحزاب القائمة - حاليًا - كانت موجودة فى فترة الخمسينيات. فحزب ميجاواتى PDI-P، هو وريث للحزب القومي الإندونيسي PNI. وحزب الرئيس PKB، قائم على جمعية نهضة العلماء التى أسسها جده عام ١٩٦٢م، والمسلمون الذين كانوا ممثلين فى Masyumi فى الخمسينيات، توزعوا - حاليًا - ما بين PAN، وPPP، وعدد من الأحزاب الصغيرة. وجولكار الذى أسسه سوهارتو، أصبح - الآن - تحت قيادة المعتدلين المسلمين بعد سقوطه.(٢١)

ولهذا، فهناك اهتمام أيضًا بأن تجربة الخمسينيات يمكن أن تتكرر؛ حيث يرغب "واحد" فى إنشاء حكومة صغيرة وفاعلة تستجيب للقضايا المصيرية، لكنه لا يستطيع سوى تمثيل أكبر عدد ممكن من الأحزاب داخلها، وإلا واجه خطر انسحاب البعض، وترك الحكومة أمام خيار طرح الثقة أمام الاجتماعات السنوية للمجلس الاستشارى. فإذا حدث هذا، فإن ذلك سيكون سابقة فى قيام آلية جديدة للإطاحة بالرؤساء بشكل منتظم، وفى تشكيل حكومات ضعيفة غير مستقرة.

وهناك مجموعة من المقترحات للتغلب على هذا الاحتمال، منها على سبيل المثال، الأخذ بنظام الحزبين الذى يوفر للحكومة قاعدة ثقة ثابتة فى البرلمان، على أن يكون حزبًا ميجاواتى وواحد فى جانب، وجولكار فى الجانب الآخر، وتتوزع باقى الأحزاب بينهما حسب ميولها، وسياساتها، وتوجهاتها.(٢٢)

وهناك اقتراح آخر يدعمه الرئيس نفسه؛ وهو تعديل الدستور؛ ليسمح بالانتخاب المباشر للرئيس، بدلاً من الوضع الراهن عن طريق المجلس الاستشارى، بما يضمن لنا اختيارًا حقيقيًا للإرادة الشعبية من ناحية، وعدم تعريض الرئيس لمخاطر العزل، وتفرغه لمهام منصبه لفترة طويلة؛ حيث لا يمكن للبرلمان أن يطرح الثقة بالرئيس، دون أن يحل نفسه.

وفى الاجتماع السنوى للمجلس الاستشارى فى أغسطس ٢٠٠٠م، ظهرت اتجاهات برلمانية معارضة للرئيس، على رأسها تصريح "أمين رئيس" الذى كان وراء انتخاب واحد، بأنه غير راض عن أداء الحكومة، وحذر من أن يكون هناك اجتماع للمجلس لمناقشة عزل الرئيس، لكن الاتجاهات المعارضة لم تكن تمتلك - وقتها - مرشحًا بديلاً للرئاسة؛ حيث لا يرضى معظم الإسلاميين عن ترشيح ميجاواتى، فى حين أن "أمين رئيس" بعيد عن المنافسة، بعد الأداء الضعيف لحزبه في الانتخابات، وزعيم جولكار "أكبر تانيونج" لا يزال يحمل عبء تحالف حزبه مع نظام سوهارتو.

السيادة المدنية: العلاقات المدنية – العسكرية:

كانت المؤسسة العسكرية تمثل العمود الفقرى لنظام سوهارتو، خاصة فى ظل الوظيفة المزدوجة لها فى الدفاع والأمن، وقد لعبت دورًا رئيسًا فى كل القرارات، التى حدَّدت مصير إندونيسيا، وكانت النموذج الدراسى فى حقل السياسات المقارنة لدور المؤسسة العسكرية فى النظم السياسية.(٢٣)

لكن هذه المؤسسة لم تستطع حماية سوهارتو، أو التدخل المباشر فى مواجهة المظاهرات، وسارعت إلى تبنّى ما يعرف "بالبراديم الجديد" لها فى سبتمبر ١٩٩٨م. وهو أن المؤسسة العسكرية سوف تشارك أو تتقاسم السلطة مع المدنيين، لكنها لم تَعُد تسعى إلى السيطرة على الحكم. وإن ثلاثين عامًا من التطور الاقتصادى والتغييرات الاجتماعية يجعل من الصعب على المؤسسة استعادة نظام مثيل لنظام سوهارتو.(٢٤)

لقد حاولت المؤسسة تطبيق هذا الإطار من خلال الموافقة على تخفيض عدد أعضائها فى المجالس التمثيلية، وأنها لن تشارك باسمها فى انتخابات عام ٢٠٠٤م، وأنهت علاقاتها الارتباطية بجولكار، والتزمت الحياد خلال انتخابات ١٩٩٩م، بينما توزعت أصوات الجماعة العسكرية فى الانتخابات الرئاسية ما بين حزبى الرئيس وميجاواتى، وأكّدت على أن مهامها الأساسية هى الدفاع عن الوطن ضد الأخطار الخارجية، وانفصلت عن مؤسسة الشرطة، وتخلت عن مسئولياتها نحو الأمن الداخلى.

وهذا التأكيد الجديد على مهام الدفاع - وليس الأمن الداخلى - نجده حتى من خلال اسم الوزارة، والذى تغير من وزارة الدفاع والأمن، إلى وزارة الدفاع، وفى تعيين أحد المدنيين - وزيرًا للدفاع - كأول وزير منذ الخمسينيات، واختيار قائد بحرى - لأول مرة - قائدًا أعلى للجيش.(٢٥)

كما أن نجاح "واحد" فى إقالة الجنرال ويرانتو بدون معارضة المؤسسة العسكرية، إنما يعكس أن السيادة المدنية قد أصبحت مقبولة - بشكل متزايد - داخل الجيش، ولكن تظل هناك مجموعة من الملاحظات التى تتعلق بالسيادة المدنية تلك. ذلك أن إنشاء السيطرة المدنية على المؤسسة العسكرية، هو أهم أولويات أى حكم ديموقراطي، وهو أكثر أهمية فى إندونيسيا؛ لأن سوهارتو كان يحكم من خلال المؤسسة العسكرية، لأكثر من ثلاثة عقود، وقد كان إقصاء ويرانتو بمثابة اختبار للقوة السياسية للرئيس نحو المؤسسة العسكرية، لكن الحقيقة قد تبدو أكثر تعقيدًا ذلك؛ لأن ويرانتو - الذى كان آخر قادة سوهارتو وحبيبى - اقترح عليه الرئيس دخول الوزارة كوزير لتنسيق السياسة والأمن، بمعنى أن عليه أن يقدم استقالته للمؤسسة العسكرية، وفى يناير ٢٠٠٠م أدانت لجنة رسمية كلاً من ويرانتو وحوالى (٣١) من قادته، بارتكاب انتهاكات جسيمة لحقوق الإنسان فى تيمور الشرقية، وهو ما اضطر الرئيس لإقالته من منصبه كوزير فى أواخر فبراير.

لكن هذا الفعل لم يَبْدُ على أنه دليل على إنشاء سيطرة مدنيـة، حيث نظـرت المؤسسـة العسـكرية إلى ويرانتو على أنه رجل ذو مهام مدنية، وليس محسوبًا عليها، وأن للرئيـس حـق تعيينـه أو إقالتـه، مثل سائر أعضاء مجلس الوزراء، وأن واحدًا قد تخلص بذلـك مـن أحد خصومـه السياسـيين؛ لأن ويرانتو كانت له مطامع التعيين كنائب للرئيس، منذ أيام سوهارتو.

كما أن عدم وجود سيادة مدنية، قد يبدو من خلال قرار البرلمان بالسماح بتمثيل القوات المسـلحة داخل المجلس حتى نهاية ٢٠٠٩م، أي بعد أكثر من خمس سـنوات على انتخابـات ٢٠٠٤م، لكـن لا يبدو هذا على أنه نتيجة لضغوط عسكرية؛ لأن تمثيل القوات المسلحة منذ عام ١٩٩٨م لم يسـفر عـن تبنّي العسكريين لاستراتيـجية واضحة حتـى الآن، وإنمـا يبـدو الأمـر كنـوع مـن الحسـابات المركبـة لنظام متعدد الأحـزاب، وحيث لا يوجد حـزب أغلبيـة، وبالتـالى السـعى إلـى كسـب دعـم المؤسسـة العسكرية داخل وخارج البرلمان.

كذلك علينا ملاحظة أن المؤسسة العسكرية ما زالت ممثلـة مـن خـلال التشـكيلات الأرخبيليـة أو الجزرية، وأن الجيش تتوزع كتائبه داخل الأرخبيل من خلال وحدات إقليمية صغيرة تعكس إلـى حـد كبير فكرة حكومة الظل المدنية، وهـى تعطـى للجيش القـدرة علـى التدخل فـى السياسـات المحليـة، بدعوى الحفاظ على الاستقرار، خاصة أنها تعودت على صياغة وتنفيذ سياسات خاصة بها، حتى لـو كانت متعارضة مع السياسات الحكومية، خاصة فى الأقاليم المضطربة.

فقد حرصـت المؤسسـة العسـكرية علـى إبقـاء تيمـور الشـرقية ضمـن السـيادة الإندونيسـية، بكـل الوسائل، رغم تأكيد القيادة السياسية على ضـرورة إعطـاء شـعب تيمـور الحـق فـى تقريـر المصيـر بكامل إرادته الحرة، واستمرت فى تنفيذ الأعمال الهجومية ضد العناصر الانفصالية فى آجة، بالرغم من سعى الحكومة إلى التوصل إلى تسوية سلمية للموقف، الأمر الذى يجعل من الصعب على ممثلى الحكومة أن يحوزوا ثقة تلك العناصر، وهو أمر متكرر فى ملقا وأمبون وبابوا وغيرها.

وأخيرًا، فإذا لم يكن يبدو فى الأفق المنظور بوادر انقلاب عسكرى، حيث لا يزال الجيش منقسمًا على نفسه من حيث التوجهات الجديدة وماهية الدور الذى يجب أن يلعبه فى ظل الظروف المستجدة، فضلاً عن أن أى تدخل ضد الحكومة الحالية - التى وصلت عن طريـق الانتخابـات الحـرة - سـوف يقود إلى الاضطراب فى جاكرتا أو فى الأقاليم، لكن قد تتغير الظروف ويتبنى الجيش موقفا آخر فـى الشهور القادمة، حيث ترايدت التصريحات الصادرة عن قادة الجيش والتـى تحـذر الرئيـس مـن حـل البرلمان، ثم تتبعها بدعـوة جميـع الأطـراف المدنيـة إلـى حـل الأزمـة السياسـية، فيمـا بينـهما وطبقـا للدستور، وهو ما يمهد الطريق لدور مستقبلى من جديد للمؤسسة العسكرية، كحكم فى النـزاع ما بين

الأحزاب، أو للدفاع عن الشرعية والدستور، أو للدفاع عن الاستقرار والأمن فى حالة اندلاع حرب أهلية واضطرابات نتيجة القرار المتوقع بإقالة الرئيس(٢٦).

وضع تصور جديد لتوزيع الاختصاصات بين المركز بالأقاليم:

علاقات المركز بالأطراف مشكلة خطيرة داخل إندونيسيا؛ لأنها أكبر أمة أرخبيلية فى العالم تضم مئات الجماعات المتميزة، والتى لكل منها لغاتها، وثقافاتها، وأحيانًا تاريخها السياسى المتميز، والمستقل، فضلاً عن الأقليات الدينية التى تميل إلى أن تعيش فى طوائف بأعداد متزايدة، وقد كانت مطالبها فى الخمسينيات مجرد الحكم الذاتى الموسع والكافى لإدارة شئونها، لكن إندونيسيا تواجه اليوم تحديات إقليمية، تقتضى منها التغلب على الحركات الانفصالية من ناحية، وعمل نوع من التوازن الجديد فى اقتسام الاختصاصات الحكومية من ناحية ثانية، والحفاظ على النظام وحكم القانون من ناحية أخيرة.(٢٧)

ففى الماضى، كان من المعتاد أن التجمعات العرقية فى الجزر الخارجية تشكو من هيمنة جاوة، بل ووصلت إلى درجة المطالبة بالاستقلال، حيث تركز الاحتجاجات الإقليمية على هيمنة جاوة من خلال تعيين قياداتها المركزية فى الأقاليم، والاستغلال الاقتصادى لمواردها، وفشل المحافظة على تقاليد وثقافة الأقاليم، ودور الجيش كحام نهائى للسلطة المركزية.

لكن من الملاحظ، أن السلطة المركزية، والجيش، والإدارة غير مكونة من أهالى جاوة فقط، بل يشارك فيها أهالى الجزر الخارجية البعيدة كذلك، وأن من الأفضل الحديث عن "نخبة جاكرتا" التى تضم عناصر جاوية وغير جاوية بالتأكيد، وهو ما يقلل من الشعور بالغبن، ما بين جاوة والجزر الخارجية.

وقد كانت مسألة الذاتية الإقليمية محلاً للجدل، ما بين أنصار الفيدرالية، وبين أنصار الدولة الموحَّدة، حيث كان مصطلح الفيدرالية مثار شكوك القوميين؛ لأن الاستعمار الهولندى هو أول من طرح هذا الخيار فى الأربعينيات كوسيلة للحد من المطالبة بالاستقلال الكامل، ويرى أنصار الدولة الموحدة أن الفيدرالية مجرد خطوة أولى نحو التفكك، على حين يراها أنصارها الخطوة الوحيدة والضرورية لإنقاذ إندونيسيا من التفكك.

وأخذًا بالحلول الوسطى، رأت حكومة حبيبى ضرورة وضع قانون رقم ٢٢ لسنة ١٩٩٩م؛ لمدّ الأقاليم بذاتية واسعة المجال، ضمن دستور موحد، حيث يحدُّ من السلطة المركزية (عدا شئون الأمن، والدفاع، والخارجية، والقضاء، والنظام الائتمانى، والبنكى، وخطط التنمية، وغيرها من

المجالات والاختصاصات ذات الطابع المركزى)، وترك باقى الاختصاصات لسلطة الولايات.[٢٨]

لكن هذه الاختصاصات، لم تمنح للولايات السبع والعشرين كما هو متوقع، وإنما منحت لما يزيد عن (٣٥٠) إقليم داخل تلك الولايات. فوحدة الاختصاص هنا لم تكن الولايات التى يخشى من مطالباتها بالاستقلال، وإنما مجموعة كبيرة جدًا من الأقاليم والمحليات، التى سوف تصبح مسئولة عن مباشرة الأشغال العامة، والصحة، والتعليم، والزراعة، والصناعة، والتعدين، والاستثمارات، والبيئة، والتعاونيات، وأن اختصاصاتها تلك لا يحدُّ منها سوى الاختصاصات المركزية أو الاختصاصات التى تعجز المحليات - لفقر الموارد الطبيعية أو البشرية - عن الوفاء بها.

وقد ترافق ذلك مع القانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٩٩م؛ لإعادة توزيع واقتسام عوائد الموارد الطبيعية ما بين المناطق والمركز، حيث يسمح للمناطق بالاحتفاظ بما يوازى ٨٠% من مواردها، من الغابات والمصايد و٣٠% من الغاز الطبيعى و١٥% من البترول، وأن ٢٥% من الميزانية الحكومية العامة يجب أن يُعاد توزيعها ما بين المناطق حسب معادلة الاحتياجات والموارد المتاحة.

وواضح، أن القانون يحاول الاستجابة لمطالب الأقاليم الغنية بالموارد الطبيعية، وإن كان هذا سوف ينعكس بالسلب على الموارد المخصصة للأقاليم الفقيرة. وكما صرَّح البعض فإن تطبيق هذا القانون سوف يقود إلى إفلاس عشر ولايات على الأقل، على حين تحوز أربع منها موارد تجعلها فى غنى سلطنة بروناى. وقد احتوى التشريع على بعض الغموض وعدم التحديد، وأنه سوف يجرى تطبيقه بالتدريج حتى نهاية ٢٠٠١م.

ومع ذلك هناك صعوبات فى تطبيق القانون على آجة وبابوا اللتين اعترف البرلمان عام ١٩٩٩م بحاجتهما إلى تشريع يضمن لهما ذاتية خاصة عن باقى الأقاليم، فلا يوجد عامل رئيسي أو محدد يوضح لنا مدى قوة الحركات الانفصالية فى الإقليمين، خاصة أن لكل منهما هوية عرقية ودينية مميزة، فآجة تظهر من خلال الالتزام العميق بالإسلام، وبالشعور بالفخر والكرامة، التى تعود إلى سلطاناتها المجيدة قبل الاستعمار، على حين أن ظهور هوية قومية مميزة لبابوا هو أمر حديث وظاهرة غير مكتملة بعد، بالرغم من أن بابوا - من الناحية الجغرافية، والمكانية، والسكانية - منفصلة عن سائر الجماعات العرقية.

وكلتا الولايتين غنية ولها إسهام كبير فى الميزانية العامة للدولة، أكبر، مما تتلقاه عادة من موارد، وهناك إحساس بمخاطر هجرة باقى الأعراق الإندونيسية إليها للعمل فى مجال البترول، والغاز الطبيعى، أو المشروعات الصناعية القائمة عليهما، وهو أمر أكثر ملاحظة فى بابوا فى التسعينيات، حيث صار أكثر من ثلث قاطنيها من غير أهلها، فضلاً عن الحركات الانفصالية التى باتت تلقى التعاطف المحلى، بالنظر إلى ردود الفعل العنيفة التى يلجأ إليها الجيش فى التعامل معها.

ولهذا، بدأت جاكرتا في التعامل مع المشكلة هناك ابتداء من وضع التشريعات التى تضمن الذاتية السياسية والاقتصادية للإقليمين، ثم مستوى انتهاكات حقوق الإنسان، وتقديم ويرانتو وقادته للمحاكمة فى أبريل ٢٠٠٠م، ثم التعامل اللطيف مع المظاهرات والإضرابات التى تطالب بعقد استفتاء على نمط تيمور الشرقية، وأخيرًا عقد ما أطلق عليه "هدنة إنسانية" مع حركة تحرير آجة فى مايو ٢٠٠٠م[٢٩]، وهو اتفاق غامض يمكنه أن يفتح الطريق لمزيد من المباحثات أو على الأقل يضع نهاية للصدام ما بين الشرطة والأهالى هناك، ومن ناحية ثانية فإن سقوط سوهارتو أعقبه نمو مظاهر المطالبة بالاستقلال فى بابوا، وقد استقبل حبيبى فى فبراير ١٩٩٩م حوالى ألف من قياداتها طالبوه بالاستقلال صراحة.

وقد وعدت الحكومة بمعونات إضافية قدرها (٥٠٠) مليون روبية؛ لإصلاح البنية التحتية فى آجة، ووضع برنامج ثابت وفورى لميناء سابنج، ثم برنامج بعيد المدى لسائر الإقليم، على حين أن علماء الدين قد يجدون مطالبهم من خلال تطبيق القانون رقم ٤٥ لسنة ١٩٩٩م الذى يمنحهم سلطات واسعة فى مجال الشئون الدينية، ويسمح لأهل آجة بوضع وصياغة سياسات على أساس من القيم الإسلامية، خاصة أن نهضة العلماء تحاول أن تدفع إلى تبنى سياسات موافقة للشرع، على مستوى المركز.

وأخيرًا، فإن الاستقرار الاقتصادى الذى يمكن أن يترتب على تطبيق القانون رقم ٢٥، ودخول آجة طرفًا مستفيدًا فى المفاوضات التى سوف تعقد فى نهاية عام ٢٠٠١م لاستغلال بترولها مع الشركات الأجنبية، تجعل من تمثيل GAM لشعب آجة أمرًا مشكوكًا فى شرعيته، مع تزايد دعوات من داخل "جام" نفسها إلى المفاوضات مع جاكرتا، وحرص الأخيرة على دعم العناصر والاتجاهات المعتدلة داخل "جام"، ووضعهم ضمن إطار العملية السياسية المركزية.

وبخلاف آجه وبابوا، فلا توجد ولايات أخرى تمتلك مقومات أو حركات استقلال جدية، ففى ولاية رايو الغنية بالبترول فى وسط سومطرة والتى قد يطالب قادتها بالاستقلال أحيانًا، إلا أنهم لا يمتلكون عناصر مسلحة مقاتلة إذا لم تستجب جاكرتا لمطالبهم، خاصة أن جُلَّ مطالبهم تلك تتركز فى الحصول على نصيب أكبر من عائدات النفط الموجود داخل أراضيهم.

وفى جنوب سلوسى، هناك مطالب بالاستقلال لكنها مظاهرات مرتبطة بأحداث وقتية. فمثلاً خرجت مظاهرات عندما فشل حبيبى فى الانتخابات، أو عندما يقيل "واحد" وزيرًا ينتمى إليهم، وأخيرًا، فإن مطالب باقى الولايات، مثل كالمنتان الشرقية يمكن الوفاء بها من خلال قوانين الذاتية الإقليمية.

وبالتالى، وبالرغم مما يثار فى وسائل الإعلام الدولى حول بلقنة إندونيسيا، فإن الحقيقة أنهما ولايتان - آجة فى أقصى غربى الأرخبيل وعدد سكانها (٤) ملايين، وبابوا فى أقصاه الشرقى

وبعدد سكان (٢,٥) مليون- تمتلكان حركات انفصالية، وحيث يؤيد الرأى العام هناك فكرة الاستقلال، وهى أمور قد تعود فى حقيقتها إلى استخدام القمع واسع النطاق فى فترة سوهارتو، وإلى الشعور بالاستغلال الاقتصادى، أكثر منها تعبيرًا عن رغبة حقيقة فى الاستقلال. وهى أمور تغيرت حاليًا حيث تلجأ الحكومة إلى تبنّى مطالب الحوار والتوجه السياسى نحو الولايتين، والحاجة إلى حلول وسطى على أساس من حكم ذاتى خاص وفعَّال، يضمن لهما أقصى درجات الاستقلال ضمن إطار الوحدة الإندونيسية، ومهما كانت مخرجات هذا الحوار، فإن تصور أن جاكرتا سوف تفرط فى الولايتين، هو أمر بعيد المنال، ولكن حتى لو نجحت إحداهما أو كلتاهما فى تحقيق الاستقلال، فلن يقود هذا ولا ذاك إلى الانشطار أو التتابع.

بتعبير آخر، فإن إندونيسيا سوف تستمر، وقد لا تظل آجة ويابوا داخلها، ولكن هذا لن يقود إلى تقليص إندونيسيا وحصرها فى مجرد جزيرة جاوة، خاصة مع تبنّى إجراءات أكثر تحررًا نحو عدم المركزية، أو حتى النظام الفيدرالى، وأن الأمر أصبح يحتاج إلى ما يطلق عليه "ماجنا جاكرتا" Magna Jakarta، وأنه قد تكون هناك اضطرابات فى ولايات أخرى، وتشكل أزمة خطيرة لجاكرتا لكنها -على النقيض من صورة وسائل الإعلام- ليست حالات انفصالية، وإنما مجرد توترات اجتماعية داخلية.

ذلك أن شعار إندونيسيا: "الوحدة من خلال التنوع" كان يعكس طموح تشكيل أمة موحدة مكونة من جماعات إثنية متعددة، داخل حدود دولة موحدة، لكن المؤسسة العسكرية قد تعاملت فى الماضى بشكل عنيف مع الصراعات الدينية أو الطائفية التى يمكن أن تهدد الاستقرار الاجتماعى أو الوحدة القومية فى إطار دورها المزدوج. لكن سقوط سوهارتو قاد إلى انفجار تلك الصراعات دون أن تقوى المؤسسة العسكرية على التعامل بالعنف المعتاد معها، وهى أمور يجرى تصويرها خطأً على أنها حركات انفصالية.

وقد يكون البديل فى الأخذ بالنظام الفيدرالى. لكن كلمة الفيدرالية ذات مدلول سيئ فى إندونيسيا على أساس أن الطبيعة الأرخبيلية لا تتفق مع فكرة الفيدرالية، وأن عمليات بناء الأمة يجب أن تكتمل قبل أن نعيد تعريف وصياغة ماهية النظام الأساسى للدولة؛ إذ ما زالت مخاطر التفكك قائمة مع حكومة مركزية ضعيفة.

وبغض النظر، عما إذا كانت الفيدرالية هى الحل الأفضل أو ما يفضله شعب إندونيسيا، فإن نموذج الفيدرالية الأمريكية وغيرها، والتى تقيم التوازن ما بين المركز وذاتية الولايات- يصبح نموذجًا قابلاً للدراسة والاحتذاء، وإن الفيدرالية لا تعنى بالضرورة قيام حكومات مركزية ضعيفة، ولا يترتب على الأخذ بها تهديد الأمن القومى الإندونيسى.

سياسات الإصلاح الاقتصادى:

يصل الدَّين العام لإندونيسيا إلى (١٥٤) بليون دولار، أى ما يوازى مجمل إنتاجها القومى، وتأمل الحكومة فى إنقاصه إلى حوالى ٦٠% فى الأعوام القادمة، فالحكومة تدين للخارج بحوالى (٧٤) بليون دولار، خاصة لصندوق النقد الدولى والبنك الدولى، وبنك التنمية الآسيوى، ولحكومات أجنبية على رأسها: اليابان، والولايات المتحدة، على حين يصل دَين الشركات التى تمتلكها الدولة للخارج حوالى (١٠) بلايين دولار، ثم هناك دين عام داخلى يقدر أيضًا بـ (٧٠) بليون دولار.

ومقدرة إندونيسيا على الإقلال من عبء خدمة الديون تعتمد بصفة جزئية على عوامل ذات صلة بمعدل النمو الاقتصادى، لكنها تعتمد بشكل أكبر على الضبط والسياسات الحكومية، وعلى معدلات سعر الروبية، وعلى أسعار البترول.

فقد نما الدين الخارجى من حوالى (٤٣) بليون دولار عام ١٩٩٧ إلى (٧٤) بليونا عقب الأزمة المالية الآسيوية، وأكثر الدائنين خطورة هو صندوق النقد، الذى يقدم من خلال مؤشراته عناصر الثقة لغيره من الدائنين، خاصة من خلال إعادة جدولة الديون عبر نادى باريس.

وقد توترت العلاقات ما بين الصندوق وإندونيسيا عقب توقيع أول خطاب نوايا فى أكتوبر ١٩٩٧؛ حيث التزمت إندونيسيا بضرورة الوفاء بإصلاحات واسعة النطاق فى مقابل حصولها على منح ومعونات طوارئ. ومن وقتها، علق الصندوق منح القروض لخمس مرات؛ بسبب عدم رضائه أو اقتناعه بالطريقة التى تفى بها إندونيسيا التزاماتها.

ولا شك فى أن أجندة الإصلاح التى يقترحها الصندوق من خلال خطاب النوايا تعكس العناصر التقليدية العالمية، التى يحاول الصندوق فرضها - دائمًا - على الدول المقترضة، ومنها: الخصخصة، والسوق الحرة، وتحسين النظامين المالى والقانونى. وهى أحيانًا ما تكون مطالبات غير واقعية، ومنها على سبيل المثال، اشتراط الصندوق فى أكتوبر ١٩٩٧ ضرورة الوصول بسعر الفائدة إلى ١٢% فى نهاية عام ٢٠٠١، وعندما ثبت عدم واقعيته، تم إنقاصه إلى ٨%.

وحتى لو كانت الحكومة راغبة فى تطبيق إصلاحات الصندوق، فإنها لم تعد تتمتع بعد بالسلطة المطلقة التى كانت لها زمن سوهارتو؛ حيث أصبح البرلمان أكثر تدخلاً فى الأمور الاقتصادية، خاصة مع تزايد الضغوط ذات الصبغة السياسية للدول الدائنة، وعلى رأسها الولايات المتحدة، التى تسعى إلى ممارسة ضغوط سياسية أكثر، مثل: ضرورة السيطرة على المليشيات العسكرية فى تيمور الغربية، وحماية مصالح الشركات الأمريكية، التى أبرمت عقودًا زمن سوهارتو، وتتم ملاحقتها - حاليًا - بتهم الفساد والرشوة.

فالدَّين الخارجي هو أداة سياسية؛ لأنه بجانب أهداف إعادة بناء الاقتصاد الإندونيسي وتشجيع السير في إجراءات الديموقراطية، فإن الدول المقرضة تحاول- أحيانًا- ممارسة الضغوط في مسائل ذات صبغة سياسية واضحة؛ وهو الأمر الذى يؤدى إلى نمو اتجاهات قومية تعارض تدخل تلك الدول وتعتبره ماسًا بالسيادة.

وقد عملت إندونيسيا فى العامين الماضيين على إعادة جدولة حوالى (١٠) بلايين دولار من دَيْنها الخارجي من خلال نادى باريس، وتعهدت بعدم مطالبة النادى بأية جدولة لاحقة، بالرغم من أنها أعادت جدولة (٣٤٠) مليون دولار من خلال نادى لندن فى سبتمبر ٢٠٠٠.

وهناك مجموعة من المقترحات للإصلاح الاقتصادى داخل إندونيسيا، منها تقليل المصروفات؛ حيث بدأت الحكومة خططها لقطع إعانات المواد الغذائية والبترولية بمعدل ١٢% من جملة الإنفاق العام، وزيادة حصيلة الضرائب والخصخصة، وإعادة بناء قطاع البنوك، والتى تعوقها أزمات عدم الاستقرار السياسى(٣٠).

دعم الجماعة الدولية للسلامة الإقليمية:

ذلك أن السياسة الخارجية لإندونيسيا استهدفت فى المرحلة الراهنة التأكيد على دعم الجماعة الدولية لسلامتها الإقليمية وتكاملها القومى وعدم حصول الأقاليم، التي تسعى للانفصال أو التى توجد بها اضطرابات عرقية أو دينية- على دعم خارجى مماثل لدعم البرتغال، وأستراليا، والولايات المتحدة لتيمور الشرقية؛ وهى في هذا السبيل تربط بشكل دائم وعضوى ما بين الاستقرار الإقليمى في منطقة جنوب شرقى آسيا ووجودها هى كدولة موحدة ذات سيادة، وتجنب أى تدخل أجنبى- مهما كانت تسمياته- فى آجة أو بابوا أو أمبون وملقا وغيرها.

وحيث أعلن شهاب علوى وزير الخارجية، فإن مشكلة آجة نابعة بالأساس وفى المقام الأول عن الشعور بعدم العدالة والاستغلال الاقتصادى لموارد الإقليم لصالح المركز، فضلاً عن انتهاكات حقوق الإنسان فى الماضى والتى قد تدفع- بشكل مبرر- إلى طلب الانفصال، ولكن آجة جزء لا يتجزأ من إندونيسيا، وهى على استعداد كامل للدفاع عن تكاملها القومى.(٣١)

مثلما أعلن فى ردّه على إعلان كونجرس شعب بابوا باعتبارها دولة مستقلة منذ ديسمبر ١٩٦١م - بمجرد انسحاب القوات الهولندية من الإقليم - وأن إلحاقها بإندونيسيا بموجب المعاهدات والقوانين وقرارات الجمعية العامة باطلة، بأنه يزيف التاريخ ويعارض قرارات الجماعة الدولية حول وضع الإقليم، خاصة توصية الجمعية العامة برقم ٢٥٠٢(٢٤).

هذا، وإن ظلت هناك مخاوف من أن يتحول الموقف فى هذه الأقاليم إلى حالة من الفوضى توجب تدخل الجماعة الدولية بقوات متعددة الجنسيات؛ لحفظ السلم ومنع المزيد من انتهاكات حقوق الإنسان أو التطهير العرقى.

ولكل هذه الاعتبارات، سعت إندونيسيا إلى الحصول على ضمانات التكامل القومى من كل القوى المعنية بالاستقرار الإقليمى للمنطقة، خاصة الأمم المتحدة ومنظمة الآسيان والمؤتمر الإسلامى، والآسيان +٣ (اليابان - الصين - كوريا الجنوبية)، وأخيرًا أستراليا التى نادت بضرورة عدم دعم أية اتجاهات انفصالية أخرى داخل الأرخبيل.

ففى اجتماع وزراء خارجية الآسيان فى يوليو ٢٠٠٠م أكدوا على الدعم المستمر للسلامة الإقليمية لإندونيسيا، وهو موقف إيجابى بالنظر إلى ما اتخذته دول المنظمة من مواقف أثناء أزمة تيمور الشرقية، حيث اتبعت الفلبين ، وسنغافورة، وماليزيا، وتايلاند، خطى الموقف الأسترالى فى إدارة الأزمة[٣٢].

وإن كان يلاحظ أن هناك إشارات لتدخل من نوع خاص لدول الآسيان لحل الأزمة، وهى مقترحات تقودها تايلاند التى تتبنى فكرة "التدخل المرن"، أو الانخراط المتدرج بدءًا من الدخول فى مفاوضات بين الدول الأعضاء حول "الأوضاع الداخلية" لدولة ما إذا كان لها "انعكاس إقليمى"، وإن ظلت بالطبع هناك خلافات حول طبيعة المشكلات الداخلية التى توجب التدخل وأنماط هذا التدخل وأشكاله، خاصة مع قبول إندونيسيا لاقتراح سنغافورة بإنشاء قوات إقليمية للتدخل على ألا يقود ذلك إلى ترتيبات على نمط الناتو، أو تدخل دون موافقة الدول الأطراف.

وهناك من يرى أن دول جنوب شرقى آسيا، سوف تفكر - مرتين - قبل المخاطرة بدعم أية اتجاهات انفصالية لدى الدول الأخرى، وحتى الصين التى قد تشجع مثل هذه الاتجاهات من أجل إضعاف إندونيسيا، الدولة الأقوى والقادرة على مواجهة امتداد النفوذ الصينى، فإنها تخشى من أن انهيار إندونيسيا سوف يقود إلى انهيار غيرها، وأن التبت وسيكيانج قد تلحق بأجه أو بابوا فى المستقبل القريب، وهى اتجاهات تنطبق على ماليزيا، وسنغافورة، وتايلاند، والفلبين، وفيتنام.

كذلك تسعى إندونيسيا - عبر سياساتها الخارجية - إلى تحسين سمعتها وصورتها أمام العالم الخارجى، وأنها فى طريقها إلى تشكيل نموذجها الخاص بالديموقراطية، وحكم القانون، فلم تَعُد توصف بعد بالدولة التسلطية، مثلما لم تَعُد محسوبة ضمن معسكر الدول الآسيوية التى تزاوج بين القيم الآسيوية (التى تركز على الانفتاح الاقتصادى، وجذب الاستثمارات الأجنبية، والأخذ بالمتطلبات الليبرالية) وما بين السيطرة السياسية، وعدم السماح بنمو الاتجاهات الديموقراطية، وإن ظلت بالطبع متوجسة - إلى حد كبير - من فكرة التدخل الإنسانى لأسباب تتعلق بخبرة تيمور الشرقية. خاصة أن عبد الرحمن واحد قد حرص فى بداية حكمه على تأكيد عناصر التواصل مع كل

الدول الست والعشرين التى قام بزيارتها، من قبيل القيم الديموقراطية الليبرالية مع الدول الغربية أو الهوية الآسيوية أو الهوية الإسلامية أو التجارة والروابط الحضارية القديمة مع الصين والهند، وعلى أن له أصولاً كمبودية، فهو يرغب فى التواصل، وكسب ثقة أكبر عدد ممكن من العوالم المتنوعة والمتداخلة، ولم يكن مستغربًا أن يختار صديقه شهاب علوى ذا الأصول العربية، وزيرًا للخارجية(٣٣).

وأخيرًا، هناك بالطبع صعوبات فى العلاقة مع أستراليا، مصدرها إحساس النخبة الحاكمة بأن أستراليا ذات وجهين، ما بين الاعتراف القانونى لما يقرب من عشرين عامًا بضم تيمور الشرقية، وقيادة قوات التحالف الدولى ضدها، وأن أستراليا هى التى قامت بهندسة وصناعة تيمور الشرقية، كمقدمة لأجندة أخرى داخل الأرخبيل، لعل فى مقدمتها بابوا المواجهة لها، ثم تيمور الغربية التى بدأت تعانى من ضغوط، مصدرها الشطر الشرقى من الجزيرة، خاصة فى ظل التوجهات الجديدة للسياسة الإقليمية لأستراليا.(٣٤)

ذلك أن أستراليا كانت قد دأبت فى سياساتها الخارجية، على إقامة علاقات قوية وطيبة مع جاكرتا، باعتبارها حجر الاستقرار فى جنوب شرقى آسيا، وبسبب من ضخامة وكفاءة المؤسسة العسكرية فى عهد سوهارتو، فضلاً عن الخوف التقليدى من حجم السكان (حيث لا يزيد عدد سكان أستراليا عن ٢٢ مليون نسمة)، وأن ضم إندونيسيا لتيمور الشرقية قد أنقذ أستراليا من وجود كوبا أخرى فى نحرها.

لكن بعد سقوط سوهارتو، أعلنت أستراليا أن الحكومات المتعاقبة كانت تدعم سيادة إندونيسيا على تيمور الشرقية؛ لأنها لا ترغب فى "بلقنة" إندونيسيا، عن طريق دعم الجزر الأخرى داخل الأرخبيل، ودعت يوسف حبيبى إلى الأخذ بترتيبات الحكم الذاتى للإقليم، تمهيدًا لتقرير حق الشعب فى تقرير المصير، ثم وجدت سندًا لها حينما وافقت إندونيسيا – فى اتفاق مع البرتغال – على عقد استفتاء أغسطس ١٩٩٩م، وحلول قوات دولية للمراقبة.

وأخيرًا، فإن الخوف من الدول الصغرى فى المحيط الهادى - خاصة بعد أزمات جزر فيجى وسليمان والعنف الطائفى هناك - كان أحد عناصر الدور الإقليمى المتعاظم لأستراليا، وهو دور يتعدى أرخبيل إندونيسيا إلى كل جزر الهادى، دفاعًا عن الديموقراطية وحقوق الإنسان.(٣٥)

ولهذا، نجد أن السياسة الخارجية الإندونيسية، تنظر لأستراليا على أنها عامل خارجى يهدّد تكاملها القومى وسلامتها الإقليمية، وتسعى من ثم إلى الحصول على تأكيدها على أن تظل بابوا جزءًا من إقليمها، وأن العلاقات مع أستراليا علاقات حتمية، خاصة بعد زيارة "واحد" لتيمور الشرقية، ومحاولة امتصاص الضغوط التى فرضت الانفصال، وتوقيع اتفاقات للتعاون فى كل

المجالات، بهدف طمأنة قادة تيمور الشرقية الذين يدركون بدورهم ألا مهرب أمامهم من التعامل مع إندونيسيا؛ نظرًا للظروف الجيوستراتيجية.

سادسًا: نتائج الحالة الراهنة في إندونيسيا:

يمكننا القول، بأن حالة عدم الاستقرار السياسي الراهنة داخل إندونيسيا، لها نتائجها الوخيمة، فبالرغم من أن النمو الاقتصادي قد وصل إلى ٤,٨% عام ٢٠٠٠ - ٢٠٠١م، فإن الاقتصاد الإندونيسي لا يزال يمر بمرحلة حرجة، حيث لا يزال الدين العام قريبًا من إجمالي الناتج القومي، ولم يتعافَ النظام البنكي والائتماني بعد من الأزمة المالية، وما زالت هناك مشروعات كبرى على شفا الإفلاس. وبالتالي، فإن عدم الوضوح أو عدم الاستقرار المترتب على إقالة الرئيس أو شبح الحرب الأهلية يجعل من المستحيل جذب أية استثمارات أجنبية، فضلاً عن تزايد ضغوط صندوق النقد الدولي والدول المانحة، الأمر الذي يزيد من تفاقم الأزمة الإندونيسية. وهو ما يمكننا ملاحظته من مجرد رصد سعر تداول الروبية، حيث سجّلت في يناير ٢٠٠٠م (مقابل دولار واحد) (٧٠٠٠)، ثم تدهورت إلى (٩٣٠٠) في نهاية العام، ثم (١٠٤٠٠) في نهاية مارس بعد إرسال المذكرة الأولى، ثم إلى (١١) ألفا حينما صرَّح واحد بأن (٤٠٠) ألف من أنصاره سوف يزحفون إلى جاكرتا (٤/١٩)، وفي ٤/٢٦ انخفضت إلى (١٢) ألفا بمجرد إرسال المذكرة الثانية.

وانهيار الروبية مؤشر خطير على الميزانية التي تمَّ تبنيها منذ خمسة أشهر، على أساس سعر التداول (٧٨٠٠) للدولار، لكن استمرار التوتر السياسي منع الحكومة من الأخذ بها، وفي ظل غياب ميزانية متفق عليها فإن صندوق النقد سوف يعلق كل ما تم الاتفاق عليه، وسوف تنهار ثقة الحكومات المانحة في قدرة الاقتصاد الإندونيسي على تجاوز أزمته الراهنة.

ومن ناحية ثانية، هناك مخاطر اندلاع العنف السياسي داخل العاصمة وخارجها، ذلك أن كل الأحزاب لديها تنظيمات شبه عسكرية، أو قادرة على التعبئة المسلحة لملايين الأعضاء، وقد تكون المظاهرات، وعناصر التأييد أو الرفض، والسباقات، والمهرجانات، في الشهور الماضية ذات مظهر سياسي زائف، لكن احتمالات اندلاع العنف المادي ما زالت قائمة، في حالة اتخاذ المجلس قراره المتوقع بعزل الرئيس.

ومن ثم، فإن عدم حل الأزمة السياسية يهدّد عملية التحول الديموقراطي في البلاد، حيث يظهر الجدل العام، الخوف من أن إندونيسيا على حافة الانشقاق، ليس فقط من قبل مجموعة من الولايات الخارجية، وإنما - وهو الأهم والأخطر - انتشار عدم التكامل أو الانشقاق الإثني أو العرقي في مجمل الأقاليم. والمؤسسة العسكرية التي لم تكن في البداية تظهر أية إشارات لإمكانية التدخل في الأزمة الراهنة، بدأت في التلميح بالتدخل إذا ما تفاقمت الأزمة وعجزت الأحزاب عن التوصل إلى تسوية سياسية أو في حالة تهديد الأمن القومي للبلاد.

ولذلك، يمكننا الحديث عن الأزمة الرئاسية الراهنة فى إندونيسيا، ابتداء من ضعف تمثيل حزب الرئيس داخل البرلمان، وبالتالى الحاجة إلى مساندة حكومة ائتلافية قوية، بدأت باقتراح تعيين ميجاواتى نائبًا للرئيس، ثم ضم أعضاء من (٧) أحزاب رائدة فى البرلمان، و(٦) من العسكريين فى أولى حكوماته ليثبت أنه قادر على تمثيل كل تلك الاتجاهات، أو على الأقل يستطيع استغلال الخلافات فيما بين هذه الأحزاب لتأكيد الدعم المستمر له.

بتعبير آخر، فإن إندونيسيا التى أعلنت تحولها نحو الديموقراطية بعد أربعة عقود من الديكتاتورية، اختارت شخصية تقليدية كارزمية للرئاسة، حرصت على تكوين ائتلاف قومى، يمثل كافة الأحزاب الكبرى داخل البرلمان، لكن بعد مرور سنة، أصبح هذا الرئيس محورًا للانتقادات، وتصاعدت التهديدات بالإقالة، ولعلَّ السبب الرئيسى وراء إخفاق عبد الرحمن، أنه لا يريد أن يفعل كما يفعل السياسيون فى الدول الديموقراطية، أى محاولة بناء ائتلاف يدعم وجوده، وتبنِّى سياسات تستجيب لمصالح هذا الائتلاف.

فقد تم الترحيب بانتخاب "واحد"، وأنها بداية ديموقراطية، حيث شجَّع "واحد" ديموقراطية الثقافة السياسية، ودخل فى حوارات عامة أكَّد فيها على أن اختلاف الرأى شىء صحى ومقبول، وعلى فلسفته فى التسامح الدينى وتبنى اتجاهات معقولة نحو الحركات الانفصالية فى آجة وبابوا، بل أنشأ علاقات صداقة سريعة مع قيادات تيمور الشرقية، وأنهى التمييز القائم ضد الإندونيسيين من أصول صينية، ونجح فى الحد من الدور السياسى للمؤسسة العسكرية.

لكن بدأت الانتقادات، على أساس أن سياساته لا تقوم على استراتيجية واضحة أو بعيدة المدى، ولا توجد خطط جادة للتغلب على المشاكل المركبة التى تعانيها البلاد، وأنه رجل ضعيف النظر، يعتمد على آراء المقربين منه، وغالبًا ما يغلبه النوم فى اجتماعات مجلس الوزراء، ولا يتعامل بشكل جاد مع قضايا العلاقات مع الخارج أو الدفاع أو الاقتصاد.

وبالرغم من هذه الصفات الشخصية فلا بد من ملاحظة أنه ناجح إلى حدٍ كبير فى التعامل مع خصومه، وأنه استطاع البقاء طوال عهد سوهارتو مكونًا ائتلافًا ساعده على كسب الرئاسة من مجرد قاعدة ١٣% من التصويت العام، بل نجح فى إعطاء الانطباع العام، بأنه لن يستمر فحسب إلى نهاية مدته الحالية، بل إنه قادر على كسب انتخابات عام ٢٠٠٤م.

لكن الأداء كان مخيبًا فى الإصلاحات الأخرى أو المجالات الأخرى غير المجال الديموقراطى، فبالرغم من أن معدل النمو وصل إلى ٤,٨%، فلا يزال بعيدًا عن مستواه الذى حققته إندونيسيا قبل الأزمة المالية الطاحنة، ولم تَعُد قادرة على جذب استثمارات جديدة؛ بسبب من حالة عدم الاستقرار السياسى.

وقد بدأت العلاقات بالتدهور وكانت بداية المواجهة فى أبريل ٢٠٠٠م، حينما أقال وزيرين من حزبى النضال الديموقراطي وجولكار، واتهمهما بالفساد دون أدلة أو تقديم للمحاكمة، وفى الاجتماع السنوى للمجلس الاستشارى أصبح "جوس دور" هدفا لانتقادات حادة من قبل الأعضاء الذين بدءوا الحديث عن التوبيخ وعن ضرورة تفويض سلطاته إلى ميجاواتى(٣٦).

لكن الوزارة الجديدة التى شكلها فى ٢٣أغسطس خيَّبت كل التوقعات؛ بأنه سوف يحاول من جديد بناء قاعدة موسعة للتأييد ؛ إذ خلت من أى عضو من جولكار أو أى عضو بارز من النضال الديموقراطي ، وبعد أسبوع، أعلن البرلمان أن الرئيس متورط أكثر مما هو متوقع فى فضيحة بولوغ، وتم التصويت بأغلبية (٣٥٦) ضد (٤) ، وامتناع (٤٥) على إنشاء لجنة تحقيق خاصة Pansus فيما عرف بقضية بولوغ جيت وبروناى جيت، وكان المصدر الرئيسى للاتهام هو قائد الشرطة الذى أدلى بشهادته، بأن الرئيس أعطى (٥) بلايين روبية (ما يوازى نصف مليون دولار) ، إلى سيدة أعمال اتضح أنها ابنة زعيم نهضة العلماء هناك.

بتعبير آخر، فإن جوس دور كان يعلم أن نظام سوهارتو قد دأب على استنزاف مؤسسات الدولة وبنوكها، واتخاذ الإدارات الحكومية كمصادر لتمويل مختلف الأغراض السياسية والخاصة، وكان من أهم الهيئات التى يلجأ سوهارتو إليها لهذه الأغراض هى بولوغ المؤسسة المسئولة عن تثبيت أسعار المواد الغذائية الأساسية مثل الأرز والدقيق.

وقد كان من أهم المسائل العاجلة التى واجهت "واحد"، بعد كسب الرئاسة، هو استقلال آجة، خاصة بعد تصريحاته بكفالة حق تقرير المصير لها، ومن أجل الحاجة إلى موارد مالية لكسب القادة المعتدلين هناك، لجأ الرئيس إلى "بولوغ" لدعم المؤسسات والمدارس الطلابية. وعندما فشل فى الحصول عليها بدون قرار رئاسى رسمى، اتجه إلى سلطان بروناى الذى أهداه مليونى دولار، ثم أثبتت التحريات أن المال لم يذهب إلى آجة، وإنما إلى مجموعات ذات صلة بالرئيس.

وقد ردَّ الرئيس بأن التحقيق غير قانونى، وأنها حركة من أعدائه السياسيين لإحراجه، وبالرغم من موافقته على المثول أمام اللجنة ؛ فإنه خرج عن المألوف، وقاطع الأسئلة قبل اكتمال التحقيق، وبالنسبة لأعضاء البانزوس، فإن رفض الإجابة أكدت شكوكهم فى تورطه بها، وقدمت تقريرها إلى البرلمان فى نهاية يناير، مؤكدة على وجود شك معقول Patut Diduga فى أن الرئيس متورط فى قضية بولوغ، وأن التناقض بين تصريحاته السابقة حول ما حدث لمنحة سلطان بروناى يعنى أنه لا يقول الحقيقة كاملة.(٣٧)

فالملاحظ، أن لجنة التحقيق لم تجد دليلاً موثوقا به للإدانة، لكن تقريرها أثار من الشكوك ما حفز الخصوم للانقضاض عليه، لأسباب قد لا تكون لها علاقة من قريب أو بعيد بمسألة الفضائح المالية تلك، فالتقرير يتهم الرئيس بصدد منحة بروناى بإساءة استعمال السلطة، وبالكذب على الجمهور،

ويبعث الفساد، والمحاباة، والمحسوبية.

وبناء على التقرير، أعلن البرلمان أنه اقتنع بأن الرئيس قد خالف الدستور، وإرادة الأمة، مخالفة جسيمة، خاصة فيما يتصل بما أعلنه من احترام الدستور، والتطبيق الكامل لكل القوانين والتشريعات من ناحية، وأنه فشل في تطبيق ديكريتو رقم ٩ لعام ١٩٩٨م الخاص بمحاربة ما يطلق عليه في إندونيسيا KKK أي المحسوبية، والفساد، ومحاباة الأقارب.

وهكذا، ارتهن مصير "جوس دور" بمواقف الكتل الخمس الرئيسية داخل البرلمان، حيث يتوقع أن حزبه PKB سوف يناصره إلى النهاية، ثم هناك التحالف الهش من أحزاب الوسط الإسلامية، بقيادة "أمين رئيس"، والتي فقدت الثقة "بواحد"، ثم هناك حزب ميجاواتي وحزب جولكار بقيادة "أكبر تانيونج"، واللذان يشكلان أغلبية البرلمان، ويتوقع أن تكون أصواتهما حاسمة في النهاية، بل قد يكون مصير الرئيس رهنا بأصوات مقاعد العسكريين.

فمركز جولكار صاحب (١٢٠) مقعد في البرلمان، و(١٨٢) في المجلس الاستشاري لا يزال غامضًا؛ لأنه كان الأداة الانتخابية لنظام سوهارتو لفترات طويلة من الحكم التسلطي، وبالرغم من أنه لا تنقصه العناصر الفردية التي ترغب في الموافقة على تولي مهام وزارية أو غيرها تحت قيادة "جوس دور"، لكن قيادات جولكار تدرك عبء الماضي وأنه من الأفضل لتحسين موقف الحزب في انتخابات عام ٢٠٠٤م ألا تبدأ بمواجهة "جوس دور" ومن ثم تتبنى سياسة الانتظار.

والحزب الأكثر فاعلية هو حزب النضال الديموقراطي، والذي يمكن لزعيمته أن تحل محل الرئيس إذا تم توبيخه وعزله، وفي بدايات عام ٢٠٠١م كان من الواضح أن الأعضاء البرلمانيين للحزب (١٥٣ في البرلمان و١٨٥ في المجلس) ما زالوا منقسمين حول التصرف النهائي، حيث تخشى ميجاواتي من إنشاء سابقة يمكن أن تستخدم ضدها، وهي تدرك أن أي تحرك ناجح يمكن أن يجعلها تعتمد على سائر الأحزاب الأخرى، وهي لا ترغب في الاعتماد على جولكار أو الوسط الإسلامي، وأنه إذا قُدّر لواحد أن يسقط؛ فإن أمل ميجاواتي أن يتم ذلك عن طريق دفعه إلى تقديم استقالته أو تفويض كامل السلطة التنفيذية لها وليس عن طريق العزل.

بتعبير آخر، فإن مخاطر قبول ميجاواتي للوضع المتوقع بعد أغسطس ٢٠٠١م هي سابقة إقالة رئيس قبل انتصاف مدته ومخاطر تولي السلطة لنصف مدة، ومخاطر الاعتماد على ثقة ودعم أشخاص في مكانة "أمين رئيس"، والحاجة إلى مساندة جولكار أيضًا في تكوين ائتلاف قوي يحميها من الطرح بعدم الثقة مجددًا في البرلمان، خاصة لعدم إمكانية الوصول إلى حلول عملية وناجعة للمشاكل الاقتصادية في ظل هذه الظروف.

ولهذا، فهي تفضل اللجوء إلى الوسائل والإجراءات الدستورية لعزل الرئيس وليس الأخذ بنموذج الفلبين، خاصة بعد تغيير "أمين رئيس" لموقفه استنادًا إلى فتوى العلماء بجواز تولي المرأة ولاية الأمر إذا كانت هناك ضرورة لذلك.

وهكذا، فإن الاحتمالات الواردة كانت:

أولاً: أن البرلمان سوف ينتقد مدى استجابة الرئيس للمذكرتين الأولى والثانية، وتتم الدعوة إلى عقد جلسة خاصة للمجلس الاستشارى، فى أول أغسطس ٢٠٠١م، فإذا استمرت القوى السياسية على مواقفها الحالية فإن الرئيس سوف يُقال أو تُحلّ محله ميجاواتى، مع ملاحظة أن قرارات المجلس فى كل مرحلة من مراحل التوبيخ يكفى أن تصدر بالأغلبية البسيطة، لكن هناك اتفاق غير رسمى بين النخبة السياسية على ضرورة أخذ القرارات المهمة بالإجماع أو بدرجة قريبة منه، ومن ثم زيادة الضغوط على السياسيين للبحث عن حل توفيقى للأزمة.

ثانيًا: وهو الاقتراح المقدم من أعضاء المجلس الاستشارى بأحد بديلين: تعيين نائب الرئيس بصلاحيات تنفيذية كاملة، وترك الرئيس كرئيس اسمى للدولة، وأنه من الممكن أن يكون هذا محلا لتعديل دستورى لاحق، أو أن يعلن "واحد" عدم صلاحيته الصحية لمباشرة مهام منصبه، وأن يفوض اختصاصاته الرئاسية إلى النائب طبقًا لقرار يصدر عن البرلمان. وإن كان من غير المقبول أن يقبل "واحد" بأى منهما، إلا إذا شعر بالعجز عن حسم الأمور لصالحه فى المرحلة القادمة.

ثالثًا: أن يسعى الرئيس إلى إعادة بناء قاعدة ثقة من جديد داخل البرلمان بدءًا بالتحالف مع حزب النضال القومى والعسكريين ثم جولكار، وإن كان "واحد" يفضل ضم أحزاب المحور الإسلامى ككل أو الحزب الأكبر داخلها وهو PPP.لكن حتى لو تم تشكيل هذه الوزارة على هذا النحو، فلا يوجد ما يضمن ولاء وتصويت أعضاء تلك الأحزاب داخل البرلمان، ويمثل دعم ميجاواتى - أو على الأقل عدم معارضتها - عنصر إنجاح لهذا البديل بناء على أنها ما زالت غير راغبة فى التحدى الكامل للرئيس.

لكن علينا ملاحظة ظهور جيل جديد من الشباب، الذى يسعى إلى تكوين ائتلاف محافظ، وينتمى أعضاؤه إلى أحزاب شتى، ففى أيام سوهارتو كانت هناك مجموعة بقيادة "أكبر تانيونج" داخل جولكار تعارضه وتنادى بالإصلاح والتغيير، وكانوا يواجهون خطر الطرد، لكن الخوف من استبعاد الحزب من الانتخابات جعل هذه المجموعة هى التى تسود فى النهاية عن طريق اتباع سياسات ائتلافية، وقطع العلاقات مع المؤسسة العسكرية والإدارية، والحديث كثيرًا عن حكم القانون، وبناء

الروابط مع النخبة الرأسمالية.

ولعلَّ العضو الأكثر نشاطًا داخل جولكار هو "قمر الدين عدى" الذى لا يتجاوز ٣٥ سنة، وأحد القيادات الطلابية السابقة فى الاتحاد الإسلامى للطلبة HMI، وعلى وجه التقريب، فإن أكثر من نصف أعضاء البرلمان الحالى كانوا أعضاء فى الاتحاد الإسلامى للطلبة، ومنهم "أكبر تانيونج".

وكذلك وراء حزب ميجاواتى، مجموعات أخرى، أهمها مجموعة عرفان باتجورو، وذولفان لندان، والأخير آجى عاش طويلاً فى جاكرتا، وكان زعيمًا للاتحاد الإسلامى للطلبة فى الثمانينيات، وهو الذى ساهم فى جمع ميجاواتى وتانيونج على مائدة واحدة، لدراسة تفاصيل الائتلاف بينهما.

ويلاحظ، أن هذه المجموعة اجتمعت منذ مايو ٢٠٠٠م، وأن قمر الدين قدَّم بعدها عريضة موقعًا عليها من (٢٧٧) عضو من أعضاء البرلمان، يمثلون تقريبًا معظم الأحزاب، يطالب فيها المجلس بمساءلة الرئيس عن قراره بإقالة وزيرين فى أبريل الماضى، ثم تقدَّم بعريضة أخرى لمساءلته عن "بولوغ"، وتم تشكيل لجنة البانزوس التى كان قمر الدين عضوًا بها.

وفى أواخر نوفمبر، رفع قمر الدين مذكرة أخرى لتوبيخ الرئيس، وكان لندان هو المتحدث الرسمى باسم مجموعة قمر الدين، وصرَّح بأن الرئيس يشجِّع الانفصالية، عن طريق السماح لعلم بابوا بالارتفاع إلى جانب علم إندونيسيا، ثم كان للمجموعة الدور الأكبر فى صياغة مذكرتى التوبيخ اللاحقتين، الأمر الذى يكشف عن ظهور نخبة سياسية جديدة داخل الحياة السياسية الإندونيسية تتجاوز الأحزاب القائمة، وتسعى إلى التواصل فيما بينها، وتستطيع أن تفرض آراءها وقراراتها والتى سيكون لها أبلغ الأثر فى جلسة المجلس الاستشارى المتوقعة فى أغسطس ٢٠٠١م.

لكن المخاوف قد تأتى من اضطرابات الشوارع، التى شاهدناها فى شرقى جاوة وداخل جاكرتا، والتى يمكن أن تمتد إلى غيرها من المناطق، فإذا ساءت الأمور يمكن توقع حل رابع وأخير، حيث يتم تعديل الدستور وتحل ميجاواتى على نمط "استرادا" الفلبين. وبالرغم من أن القوات المسلحة ليست فى موقع القيام بانقلاب عسكرى، فإنها ما زالت تلعب دورًا مهمًّا فى هذا السيناريو.

* * *

هوامش الدراسة:

١- انظر في ممالك إندونيسيا

Encyclop'edia Islamica, Art.: Aceh- Bohar- Indonesia-Malucca-Papua-Sumatra-Gaoa.

2- Robert Cribb, Democracy, Self-Determination and The Indonesian Revolution, in Jane Drakord , John Logge (eds.), Indonesian Independence Fifty Years On 1945-1995 , (Clayton: Monash Asian Institute , 1996, P.P. 22 et seq.

B.Dahrn, Sukarno and The Struggle of Indonesian Independence, (Ithaca: Cornell Univ. Press , 1969).

وانظر فيما يتعلق بالنقاط المفصلية في تاريخ إندونيسيا:

Harry Aveling (ed.) The Development of Indonesian Society: From The Coming of Islam to The Present Day , (New York: St.Martin Press. 1980.)

Harry Benda , The Crescent and The Rising Sun: Indonesian Islam Under Japanese Occupation 1942-1945, (The Hague: W.Van Hoeve , 1958).

Reinhard Schultze, A modern History of The Islamic World, (London: Tauris , 2000 , P. 118-121).

B.J. Boland , The Struggle of Islam in Modern Indonesia , (The Hague: Martin's Nijhoff , 1982).

Bernard Dahrn , History of Indonesia in The Twentieth Century .(New York: Praeger , 1971).

٣- لمزيد من التفاصيل انظر:

Bendict Anderson, Old State , New Society: Indonesia's New Order in comparative Historical Perspective , **Journal of Asian studies**, Vol.42/3 , May 1983 , P. 477-496.

Harold Crouch , Military - civilian Relations in Indonesia in The Late Soeharto Era , in Viberto Solochon (ed.) , The Military , The State and Development in Asian and The Pacific , Boulder , Colorado , 1991 , P. 61-66.

٤- اختاره سوهارتو نائبًا له في عام ١٩٩٨، لكنه اضطر للاستقالة فاختاره المجلس الاستشاري ليكمل المدة الباقية من حكم "سوهارتو" وحتى عام ٢٠٠٣، ثم اضطر إلى تقديم موعد الانتخابات إلى عام ١٩٩٩

تحت الضغوط الشعبية المطالبة بالتغيير، ووضع مجموعة من الإجراءات التي كفلت خروج الانتخابات بهذه الصورة الديموقراطية من إطلاق الحريات السياسية، وعدم الحجر على الأنشطة الحزبية والسماح لـ٤٨ حزبًا بالتقدم للانتخابات، والأهم من ذلك، التعديلات التي أدخلت على وضع المجلس الاستشاري الأعلى، وقصر فترة تولي الرئاسة على مدة واحدة قابلة للتجديد لمرة واحدة فقط، وتشكيل لجنة محايدة للإشراف على الانتخابات.

٥- فرغم أن حزب النضال القومي حظى بأكبر عدد من المقاعد داخل المجلس الاستشاري، ورغم سعي "ميجاواتي" للرئاسة، لكن الاتجاهات الإسلامية عارضتها ممثلة في حزب النهضة القومية PKB المعتمد على "نهضة العلماء" وأحزاب الوسط بقيادة أمين رئيس (والذي شغل منصب رئيس المجلس الاستشاري أيضًا)، وأهمها حزبا PPP و PAN المعتمد على أن منظمة "المحمدية "، فضلاً عن جناح جولكار داخل البرلمان، فحصل جوس دور (وهو لقب عبد الرحمن واحد ومعناه ابن الشيخ) على أصوات ٣٧٣ مقابل ٣١٣ لميجاواتي، وسعيًا إلى نوع من التوفيق بين اتجاهات المجلس الاستشاري تمت تسمية "ميجاواتي" نائبًا للرئيس.

ICG, Indonesia's Crisis , 31May 2000, Http://www.intl-crisis-group.org.html.

٦- انظر على سبيل المثال:

Bernard Estrade, Fragmenting Indonesia: A Nation's Survival in Doubt, **World Policy Journal**, Fall 1998, Vol.15/3 . P.78-86.

James Cotton, The Emergence of Independent East Timor: National and Regional Challenges, **Contemporary Southeast Asia** , April2000, Vol.22/1 , P. 1-23.

Robert Cribb, Not The Next Yugoslavia: Prospects for The Disintegration of Indonesia, **Australian Journal of International Affairs**, Vol.53/2 , July1999 , P. 189-198.

Ann Booth, Can Indonesia survive as a Unitary State? , **Indonesia Circle**, Vol.58, April 2000 , P.P. 32-47.

Donald K. Emerson, Will Indonesia Survive? **Foreign Affairs**, Vol. 74/3, May 2000, P. 95-107.

Julian Evans, Indonesia's Next East Timor? , **New Statesman**, Vol.129/4454, Oct.2000, P. 33-36.

7- Samantha Ravish, Eyeing Indonesia Through The Lens of Aceh, **Washington Quarterly**, Vol.23/3, Summer 2000, P. 7-21.

وهو مقال مهم من زاوية اعتباره أن آجه هي باروميتر لما سوف يحدث في إندونيسيا في العقد القادم، وأنه إذا نجحت الإصلاحات في آجة فسوف تنجح في أي مكان آخر داخل إندونيسيا، وأن النظر إلى مستقبل إندونيسيا من خلال آجه ليس فقط بيرهان على الترابط الحيوي للمجالات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والتعليمية والدولية، وإنما أيضًا الحاجة إلى التقويم الهيكلي والنظامي وكيف أن مختلف الوحدات المكونة للدولة تحتاج إلى حلول وبدائل متنوعة.

٨- بل ورفعت الأمر إلى محكمة العدل الدولية عام ١٩٩١، والمعروفة بقضية Timor Gap Treaty ضد أستراليا، والتي قضت فيها بعدم الاختصاص.

ICJ, 1991, Timor Gap Treaty (Portugal Vs Australia).

٩- بل ورفعت الأمر إلى محكمة العدل الدولية عام ١٩٩١، والمعروفة بقضية Timor Gap Treaty ضد أستراليا، والتي قضت فيها بعدم الاختصاص.

ICJ, 1991, Timor Gap Treaty (Portugal Vs Australia).

10- Ann Booth, Op.Cit., , P. 32-47.

Donald K. Emerson, Op.Cit., P. 95-107.

١١- من أهم الدراسات التي عنيت بآجه وأنها المرشح الثاني للانفصال بعد تيمور الشرقية:

Karin D.Crow, Aceh: The Special Territory in North Sumatra : A Self-Fulfilling Promise, **Journal of Muslim Minority Affairs**, Vol.20/1 April 2000, P. 91-104.

Lukman Thaib, Aceh's Case, **Journal of Muslin Minority Affairs**. Vol.20/1, Ap.2000, P. 105-110.

Donald Emerson, Op.Cit., P. 97 et seq.

حيث التركيز على أن الهوية الإسلامية لآجة ومواردها الطبيعية تجعلها أقرب إلى الانفصال، وأنه لا توجد قيادات أصلب عودًا ومناهضة لنفوذ جاكرتا من زعيم حركة آجة الحرة "حسن دي تيرو" الذي يدعو إلى التحرر من استعمار جاوة، ويعتبر نفسه الرئيس رقم ٤١ لدولة آجة، وأن إندونيسيا قومية ودولة ناشئة حديثة وأنه هو ذاته أكبر في السن من إندونيسيا، حيث كان يبلغ ١٥ سنة عندما أعلن سوكارنو قيام الدولة عام ١٩٤٥.

وهي أمور لا يجوز أن تؤخذ على علاتها ؛ لأن شعب آجة قد تجاوز بكثير طموحات تيرو المنفي في السويد، والذي لم يعد له تأثير داخلي خاصة مع ظهور منظمات غير حكومية تمثل فئات اجتماعية مختلفة للطلاب والمرأة واتحادات الأعمال والتي لها مصلحة فى السلام والعدالة والاستقرار، فضلاً عن أن العامل

الديني لا يقودها إلى الانفصال، فهي ولاية مسلمة ضمن وسط مسلم على عكس تيمور الشرقية، ومن ثم فإن استقلالها يحولها إلى مجرد أقلية في بحر متلاطم في جنوب شرقي آسيا.

12- Andrew Tam, Armed Muslim Separatist Rebellion in Southeast Asia: Persistence, Prospects and Implications , **Studies in Conflict & Terrorism** , Vol.23/4 , Oct-Dec.2000 , P. 267-288.

Lukman Thaib, The Roots of Acehenese Struggle, Bangi: Department of Political Science- Universiti Kebengsaan, Malaysia, 1998 , P. 154 et seq.

13- Nazaruddin Sjamsuddin, The Republican Revolt: A study of The Acehnse Rebellion, Singapore: Institute of Southeast Asia Studies, 1999, P. 13 et seq.

S.Soebadi , Kartosuwiryo and The Darul Islam Rebellion in Indonesia , Journal of Southeast Asian Studies , Vol.14/1 , March 1983 , P. 109-133.

14- Julian Evans, Op.Cit., P. 34 et seq.

15- Ralph R. Premdas , The Organsi Papua Merdeka in Irian Jaya , Continuity and Change in Papua New Guinea . **Asian Survey** , Vol.25/10 , Oct.1985 , P. 1055-1076.

Sam Blay, Why West Papua Deserves Another Chance? , Inside Indonesia , No.61 , Mar.2000

Julian Evans, Op.Cit., P.35.

Bernard Emerson , Op.Cit., P. 105 et seq.

16- ICG, Indonesia: Overcoming Murder and Chaos in Maluku , 19Feb.2000, (Http://www.intl-crisis-group.org.html

١٧- مع ملاحظة أن هذا المجلس كان مكونا من برلمان عام ١٩٩٧، والذي كان لحزب جو لكار فيه ٣٢٥ مقعد ، ولحزب PPP ٨٩ مقعدا، و٧٥ لتمثيل المؤسسة العسكرية.

18- A santoso, Government and Constitution: The Case of The 1945 Constitution in Indonesia , in C.Sison (ed.) , Constitutional and Legal Systems of ASEAN Countries . Academy of Asian Law & Jurisprudence , Univ. of The Philippines , Quezon City , 1990 , P. 123-145.

M.Shugart, J.Carey, Presidents and Assemblies, Constitutional Design and Electoral Dynamics, New York: Cambridge Univ. Press, 1992, P. 34 et seq.

19- R.William Liddle, Indonesia in 2000, **Asian Survey**, Vol.41/1, Jan. 2001, P. 208 -212.

٢٠- حيث كانت بداية الصدام مع إقالة حمزة حاز في نوفمبر ١٩٩٩ بعد مرور شهر واحد وهو أحد قادة حزب PPP، ولم يتم استشارة الحزب قبل الإقالة، وهو ما تكرر مع إقالة "لقمان ساكردي" وزير الصناعة (حزب PDI-P)، و"يوسف كالا" وزير التجارة (حزب جولكار) في إبريل ٢٠٠٠، وقيام عاصفة من الاحتجاجات وطلب ٣٣٢ من أعضاء البرلمان ضرورة مثول عبد الرحمن واحد أمامهم لتوضيح أسباب الإقالة، وهو ما حدث في ٢ يوليو وإن رفض الرئيس الإجابة على أسئلة الأعضاء مكتفيًا بالقول، بأنه قد أرسل مذكرة لرئيس البرلمان بهذا الموضوع ، وأنه لم يعد مسئولاً أمام المجلس بعد، ثم أتبعها بما يعرف بانقلاب القصر وأخرج عددًا كبيرًا من قادة الأحزاب التي ناصرته في الانتخابات من الحكومات المتعاقبة.

R.Liddle, Op.Cit., P.209.

International Crisis Group, Indonesia's Crisis: Chronic but Not Acute , 31May 2000, (Http://www.intl-crisis-group.org.html.)

٢١- فقد شارك في انتخابات عام ١٩٥٥ أكثر من ٢٨ حزبًا، حصل منها الحزب القومي على ٢٢,٣% من الأصوات (٥٧ مقعدًا)، ومجلس شورى مسلمي إندونيسيا على ٢٠,٩% (٥٧ مقعدًا) ، ونهضة العلماء على ١٨,٤(٤٥ مقعدًا)، والحزب الشيوعي الإندونيسي على ١٦,٤ (٣٩مقعدًا). ويلاحظ أن الفترة من عام ١٩٤٥-١٩٤٩ شهدت أربع حكومات بمعدل (١٠,٦) أشهر لكل وزارة، وأن الفترة من عام ١٩٥٠-١٩٥٧ شهدت ست وزارات بمعدل ١٢,٤ شهرًا لكل منها، ولهذا أعلن سوكارنو في مارس ١٩٥٧ قانون الطوارئ وتأسست الديموقراطية الموجهة في يوليو ١٩٥٩ وألغيت الجمعية التأسيسية وعاد العمل بدستور عام ١٩٤٥، ثم حل البرلمان لعدم موافقته على الميزانية وبذلك انتهت تجربة إندونيسيا الأولى مع الديموقراطية الدستورية.

٢٢- وهو أمر منتقد لسبق أخذ "سوهارتو" بهذه الفكرة عام ١٩٧٣؛ حيث أجبر أحزاب المعارضة التسعة على الانضمام إلى تكتلين، فانضمت أربعة أحزاب إسلامية إلى حزب PPP، وانضمت خمسة أحزاب علمانية إلى PDI، واستمر جو لكار هو حزب السلطة الذي يحوز ما بين ٦٠-٧٠% من عدد الأصوات؛ وهو الأمر الذي حد من فاعلية الأحزاب وانشغلت بخلافاتها الخاصة داخل كل تكتل منها.

٢٣- انظر في الدور المزدوج Dwifungsi للمؤسسة العسكرية:

Rebecca L. Schiff, Conception of Civil-Military Relations and Democracy, in David Mares (ed), Civil-Military Relations: Building Democracy and Regional

Security in Latin America, Southeast Asia and Central Europe, Boulder: Westview Press, 1999, P. 18 et seq.

Singh Bilveer, Dwifungsi ABRI: The Dual Function of The Indonesian Armed Forces, Singapore: Institute of International Affairs , 19995 , P. 21-37.

٢٤- انظر فى التوجه الجديد للمؤسسة العسكرية واحتمالات التزامها به فى:

Singh Bilveer , Civil - Military Relations in Democratizing Indonesia : Change Armidst Continuity **Armed Forces & Society**, Vol.26/4, Summer 2000, P. 607-633.

25- ICG, Indonesia's Crisis , (Http://www.intl-crisis-group.org.html)

٢٦- حيث أعلن الجنرال Sutarto قائد الجيش ردًا على إشاعة أن واحد يعتزم حل البرلمان: إننا حقيقة لا نريده أن يفعل ذلك، ونحن ليس لدينا الحق في إيقافه، لكننا لا نريده أن يفعل ذلك.

27- ICG, Indonesia's Crisis, (Http://www.intl-crisis-group.org.html)

٢٨- وفي أكتوبر ١٩٩٩ اختار واحد " رئيس رشيد " أحد خبراء الحكم المحلي وزيرًا للذاتية الإقليمية، ثم وزيرًا للداخلية في أغسطس ٢٠٠٠م ، للإشراف على تطبيق برنامج عدم المركزية الذي بدأ في يناير ٢٠٠١ ، لكن الرئيس غير قراره وأبعد رشيد إلى وزارة ليس لها علاقة باللامركزية، ولم تكن دوافع عبد الرحمن واضحة وراء التغيير لكن الانطباع الذي ساد بعدها هو أنه قرر تأجيل تطبيق البرنامج برمته.

R. Liddle, Op. Cit., P. 216 et seq.

٢٩- ففي منتصف عام ١٩٩٩ لعب مركز "هنري دومون" (مركز الحوار الحضاري وهو منظمة غير حكومية مقرها سويسرا) دور الوساطة بين الطرفين، والتي انتهت في ١٢ مايو ٢٠٠٠ بتوقيع سفير إندونيسيا في برن عن الحكومة ود.زيني عبد الله عن الحركة لهدنة لأسباب إنسانية لمدة ثلاثة شهور تحت اسم The Joint Understanding on Humanitarian Pause in Aceh نصّت على إيصال المعونات الإنسانية لشعب آجة الذي تأثر بالموقف الحالي وتشجيع إجراءات بناء الثقة نحو حل سلمي للموقف وتشكيل لجان مشتركة وفرق للمراقبة، وإن جمدت نشاطها في نوفمبر ٢٠٠٠.

Bernard Estrade , Op.Cit., P. 79 et seq.

مع ضرورة ملاحظة أن التطورات الراهنة قد تجاوزت الحركات الانفصالية هناك ولم تعد منظمة تحرير آجة تعبر عن قطاعات كبيرة من المجتمع، خاصة بعد مشاركة قادة آجة في الأحزاب الرئيسية مثل غزال عباس

أو تعيين حزب الله سعد القائد المحلي لحزب الوسط الإسلامي وزيراً لحقوق الإنسان، وأن المجموعات الاجتماعية المؤثرة هناك تميل إلى التوفيق بحيث تستمر آجة ضمن إندونيسيا.

٣٠- انظر فيما يتعلق بتفاصيل الإصلاح الاقتصادي تقرير:

ICG , Bad Debt: The Politics of Financial Reform in Indonesia, 13 March 2001 Http://www.intl-crisis-group.org.html

31- Anthony Smith, Indonesia's Foreign Policy Under Abdurrahman Wahid: Radical or Status Quo State? **Contemporary Southeast Asia** , Vol.22/2 , Dec.2000 , P. 498-527.

32- Anthony Smith, Indonesia's Role in ASEAN: The End of Leadership?, **Contemporary Southeast Asia** , Vol.21/2 , Aug.1999, P. 238-260.

Alan Dupont, ASEAN's Response to The East Timor Crisis, **Australian Journal of International Affairs,** Vol.45/2, July 2000, P. 163-170.

Anthony Smith, Op.Cit., P.P. 504 et seq.

٣٣- وبالطبع لا ننسى أن "عبد الرحمن" قد زار إسرائيل عام ١٩٩٤، ودعا إلى الاعتراف الرسمي بها؛ الأمر الذي أثار استياء نهضة العلماء التي كان يرأسها وقتئذ، ثم كرر دعوته للاعتراف الرسمي بإسرائيل بعد توليه الرئاسة، وأن الغرض من هذا الاعتراف هو الانفتاح على المجتمع التجاري والمالي الأمريكي، وأنه بالاعتراف يمكن لإندونيسيا أن تلعب دوراً أكبر لصالح دولة فلسطين، بل إنه تقابل مع شيمون بيريز وياسر عرفات في يوم واحد (١٤ أغسطس ٢٠٠٠) تعبيراً عن رغبته في لعب دور الوساطة بين الطرفين.

٣٤- انظر على سبيل المثال:

Sharif Shuja, Australia's Role in East Timor, **Contemporary Review,** Sep.2000, Vol.277/1616, P. 138-147.

William Maley, Australia and The East Timor Crisis: Some Critical Comments, **Australian Journal of International Affairs** , Vol.45/2, July 2000 , P.P. 151-162

Carol Bell, Op.Cit., P.P. 172-174.

35- Allan Patience, Re-Defining Australia's Middle -Power Status Following The East Timor Crisis, RSPS Seminar, Regional Strategic and Political Studies, May 2000.

Rezal Sukma, Indonesia's Bebas - Aktif Foreign Policy and The Security Agreement With Australia, **Australian Journal of International Affairs**, Vol.51/2, 1997, P. 231-242.

٣٦- انظر التفاصيل في

ICG, Indonesia's Presidential Crisis, 21 Feb. 2001.

ICG, Indonesia's Presidential Crisis: The Second Round , 21 May 2001 , (Http://www.intl-crisis-group.org.html)

٣٧- كانت البداية هي ادعاء أن تورط الرئيس في الفضائح محدود، وأنه كان بسبب الحاجة إلى الدعم المالي للولايات المضطربة خاصة آجه، حيث لجأ واحد إلى نائب بولوج (وكالة التغذية) من أجل مد آجة بالمنح، لكنه اضطر إلى إلغاء الطلب وتوجه إلى سلطان بروناي وحصل منه على منحة قدرها مليونا دولار، وأنه لم يعد على معرفة بما حدث في بولوغ وعن توزيع ٣٥ مليون روبية على مجموعة من الأشخاص المقربين إليه.

ثم تقدم واحد بقائمة بالولايات والمناطق التي تلقت الدعم من منحة بروناي، لكن الرجل الذي أعطاه المال قدم قائمة مختلفة، ورأت اللجنة بناء على ذلك بأنه لا يوجد دليل قوي على أن واحد يكذب أو أنه أساء استخدام المال، وإن كان هناك شك معقول في ذلك.

* * *

الإسلام والسياسة الخارجية المصرية
دراسة في نمط العلاقة وتفسيرها وتقويمها

د. نادية محمود مصطفى

تمهيد(*):

هل يلعب الإسلام دورًا في السياسة الخارجية المصرية؟ وكيف؟ هذا هو السؤال البديهي والبسيط والتلقائي، الذي لا بد أن يثار حين قراءة عنوان الدراسة.

ولكن لا بد أن يختلف منظار القراءة والاهتمام والتفاعل من باحث إلى باحث، ومن مهتم إلى آخر.

فقد يطرح البعض السؤال باستغراب، أو استنكار، أو رفض لأن يكون للدين علاقة بالسياسة بصفة عامة وبالسياسة الخارجية بصفة خاصة، حتى لو كانت سياسة مصر - قلب الأمة العربية، الركن الركين من أركان الأمة الإسلامية عبر تاريخها الطويل الممتد في مراحل قوتها ومراحل ضعفها-.

وقد يطرح البعض الآخر السؤال بفضول واهتمام الباحث ورغبته في معرفة كيف يمكن أن يصبح للإسلام علاقة بسياسة مصر الخارجية في زمن تصاعد فيه وزن الاعتبارات المادية، وفي زمن توالت فيه النكبات على الأمة بأشكال متنوعة: التخلف، التجزئة، التبعية، الاتهام بالإرهاب، وعدم الديموقراطية، وانتهاك حقوق الإنسان، وأخيرًا في زمن أضحى فيه الإسلام شريكًا وقاسمًا مشتركًا في عناوين بحوث ودراسات تهتم به باعتباره مجرد متغير من المتغيرات محل البحث.

وقد يطرح فريق ثالث السؤال، وفي قلبه غُصة ومرارة أن يأتي على المرء حينٌ من الدهر ليطرح مثل هذا السؤال، الذي يعني أنه يمكن ألا يكون للإسلام دور في سياسة مصر الخارجية، في حين أن تاريخ مصر الممتد في قلب التاريخ يقول: إنه كان للدين دور محوري في سياستها؛ حيث كانت مصر دائمًا في قلب التاريخ الإسلامي بمراحله المتتالية، تلعب دورها العالمي - أحيانًا - ، والإقليمي أحيانًا أخرى تحت راية الإسلام وباسمه.

ومن ثم يري هذا الفريق الثالث - الذي أنتمي إليه - أنه يجب طرح السؤال بطريقة أخرى، وهي

(*) أتقدم لكل من سيادة المستشار طارق البشري، أ. د. حسن أبو طالب بخالص شكري عما قدموه من أراء وأفكار خلال مناقشتي معهم حول منهاجية الموضوع ومضمونه.
كذلك أتوجه بالشكر للابنة أسماء عبد الرزاق، طالبة الدراسات العليا والباحث المساعد في مركز الحضارة لقيامها بجهد متميز في توثيق مادة الدراسة ومراجعة طباعتها

طريقة مزدوجة من ناحية: لماذا، وكيف وصل الأمر إلى حد التساؤل عما إذا كان الإسلام يلعب دورًا أم لا؟ ومن ثم، وحيث إن هوية مصر الأساسية هي العربية - الإسلامية مهما تنازعتها دعاوى هويات أخرى؛ لذا لا بد وأن يكون التساؤل من ناحية أخرى هو: ما طبيعة دور الإسلام الآن؟ وما قنوات تأثيره في ظل الضغوط والقيود الدولية والإقليمية والداخلية التي ما فتأت تلعب دورها في التأثير على توجهات وسياسات وأدوات الدول الإسلامية على نحو أوجد هذا الواقع الذي نعيشه، والذي أفرز مثل هذا السؤال الذي صدّرنا به الدراسة (هل يلعب الإسلام دورًا؟).

ويحمل السؤال دلالات ومعاني تختلف حولها وعليها المنظورات المختلفة لدراسة السياسة الخارجية المصرية، وأقصد هنا -مبدئيًا، وحتى نصل إلى تحديد النطاق الزمني للدراسة- السياسة المصرية خلال النصف الثاني من القرن العشرين.

وهنا يجدر أن نتساءل: هل مفهوم "الدائرة الإسلامية" في السياسة الخارجية المصرية، أو السياسة المصرية في الدائرة الإسلامية يقدمان المنهج المناسب للإجابة على هذا السؤال المزدوج المشار إليه عاليًا؟

إن الإجابة على هذا السؤال تقتضي أحد منهجين: منهج استقرائي إمبريقي وصفي يبدأ من الخاص وينتقل إلى العام؛ أي يبدأ بتحديد معنى الدائرة الإسلامية في الخطاب المصري ومؤشرات السلوك الرسمي المصري القولية والفعلية تجاه قضايا هذه الدائرة، وقد ينتقل بعد ذلك إلى تفسير ما قد يظهر من نتائج لهذا الرصد والتشخيص، والمنهج الآخر منهج استنباطي يبدأ - على ضوء المعرفة المسبقة بالسياسة الخارجية المصرية ووضع مفهوم الدوائر - بمراجعة هذا المفهوم انطلاقًا من إطار معرفي ونظري واسع؛ أي يبدأ من العام وصولاً إلى الخاص.

ومن ناحية أخرى فإن هذا المنهج الثاني يصبح منهجًا قيميًا؛ لأنه يفترض البحث فيما يجب أن يكون عليه دور الإسلام وفقًا لهذا الإطار المعرفي، وتتبنى الدراسة المنهج الثاني.

إن دراسة الموضوع وفق المنهج الثاني - من داخل تخصص العلاقات الدولية، وفي إطار نظرية السياسة الخارجية، ومن منطلقات المنظورات المقارنة في هذا التخصص- تتطلب تحديد خطوات منهاجية أساسية، وهي: دوافع الاهتمام بالموضوع وإطاره النظري، الإشكاليات المنهاجية الأساسية التي يثيرها الاقتراب منه، والتحديد الإجرائي لها في الدراسة، المقولة الأساسية أو الأطروحة الأساسية للدراسة، ومنهج شرح هذه المقولة، وأخيرًا هيكل الدراسة وأجزاؤها التي تقدم هذا الشرح وحيثياته.

هذا، وتجدر الإشارة إلى أن هذه المجموعة من الخطوات المنهاجية إنما هي نتاج القراءة المقارنة النقدية التراكمية في مجموعات من الأدبيات العربية والأجنبية التي تتصل بالموضوع بصورة

مباشرة أو غير مباشرة، ولقد تم تصنيف هذه الأدبيات التي تم توثيقها خلال العملية البحثية إلى عدة فئات، وتمثل كل فئة بعض الدراسات كما سيتضح فيما بعد.

الجـزء الأول :

بين دوافع الاهتمام بالموضوع وبين إشكالية دراسته وبين مقولة الدراسة ومنهجها

أولاً - دوافع الاهتمام بالموضوع وإطاره النظري:

تم استكتابي في المؤتمر تحت عنوان: "سياسة مصر تجاه الدائرة الإسلامية"، وكانت دوافعي نحو الاهتمام بالموضوع أكبر من أن تقتصر على دراسة سياسة مصر تجاه تلك الدائرة على نحو ما اصطلح على تعريفها في خطاب السياسة المصرية -كما سنري-؛ ولذا اقترحت تعديل العنوان ليصبح "البُعد الإسلامي في سياسة مصر الخارجية"، ثم عدت ووضعت للدراسة عنوانها الحالي. وكانت دوافعي متعددة، وسيتضح منها - كما سيتضح من الجزئيات المنهاجية التالية - أسباب هذا التعديل.

وتتلخص دوافع اهتمامي بالموضوع في مجموعات متنوعة؛ منها النظري، والمنهاجي، والفكري، ومنها العملي.

المجموعة الأولي: دوافع الانتماء الحضاري الإسلامي:

١- الدوافع النابعة من خبرة التطور التاريخي في وضع الدول الإسلامية في النظام الدولي، ومن فقه اللحظة التاريخية الراهنة (النصف الثاني من القرن العشرين): البحث في معضلة العلاقة بين المصلحة الوطنية والمصلحة الإسلامية:

إن متابعة هذه الخبرة وصولاً إلى فقه اللحظة التاريخية الراهنة توضح لنا السياق النظمي والتاريخي العام الذي أفرز الوضع الحالي للسياسات الخارجية للدول الإسلامية؛ أي الوضع الذي يُطرح في ظله وبقوة التساؤل عن العلاقات بين الإسلام وهذه السياسات. وبالطبع يضم هذا السياق وهذا الوضع مصر باعتبارها ركنًا من أركان الأمة الإسلامية الأساسية، ومن ثم فإن ما طرأ على أوضاعها وسياساتها ليس إلا جزءً من نمط عام حدث ويحدث في أرجاء الأمة، وإن اختلفت التعبيرات عنه.

ويعد هذا النمط محصلة التغيرات التي طرأت على الأمة خلال قرنين، والتي انتقلت بها ومعها خارج المرحلة التي كان فيها الإسلام هو أساس الشرعية والإطار المرجعي للدولة

والمجتمع حتى بداية القرن ١٩. فمنذ هذا التاريخ بدأت إرهاصات الهجوم على هذا الأساس في الظهور والنمو التدريجي المنتظم في ظل الاستعمار، ثم كان لا بد وأن ينعكس الأمر أيضًا على العلاقات الخارجية، وخاصة بعد أن تكرست التجزئة مع ظهور الدول القومية المستقلة.

حقيقة كانت قضية الملاءمة بين الأوضاع الدولية والداخلية المتنوعة - وما تفرضه من ضغوط أو قيود على الدول الإسلامية- وبين القواعد والمبادئ والأسس الإسلامية لإدارة العلاقات الدولية - قضية قائمة في مراحل سابقة من التاريخ الإسلامي؛ حيث أثارت ممارسات الدول الإسلامية (الخلافة أو السلطنات والممالك في ظل الخلافة) التساؤل حول مدى شرعيتها، ولكن ظل هذا التساؤل -حتى قرنين- ينبع من داخل الدائرة الإسلامية، ويتم تقويمه بمنهاجيه إسلامية. وتحمل لنا خبرات التاريخ الإسلامي في عصوره المختلفة دلالة نماذج وأنماط متنوعة[١].

أما في ظل الدول القومية -منذ إرهاصات ظهورها في بداية القرن، وحتى تبلورها ونموها، ثم أزمتها مع نهاية القرن، وفي ظل تغير ميزان القوة العالمية لم يعد الإسلام إطارًا مرجعيًا فعليًا ورسميًا للسياسات الداخلية والخارجية في معظم الدول الإسلامية -باستثناء وضع السعودية، وباكستان، وإيران بعد الثورة، والسودان خلال التسعينيات - وتتعدد أسباب هذه الحالة ومؤشراتها، والتي أفاضت الدراسات الغربية والعربية على حد سواء في تناولها[٢].

ومن ثم، وبعد أن كان يتم تحديد السياسات وتقييم الممارسات - قبل قرنين - بالقياس على هذا الإطار المرجعي ومتطلباته بالنسبة للمقاصد والمصالح الشرعية من ناحية، وعلى ضوء القواعد والمبادئ والأسس الإسلامية العامة لإدارة سياسات هذه الدول تجاه بعضها البعض وتجاه غيرها من أمم العالم من ناحية أخرى، أضحى تحديد هذه السياسات وتقويمها يتم وفقًا لمعايير أخرى تتمحور حول ما سُمي "المصلحة الوطنية" أو "المصلحة القومية"، وهي المصلحة التي أخذت تتحدد بالقياس على، وبالنظر إلى معايير وقواعد ومبادئ وأسس أخرى؛ ولهذا لم تعد دراسة السياسات الخارجية لهذه الدول الإسلامية (خلال النصف الثاني من القرن العشرين) باعتبارها دولاً قومية في نظام دولي لدول قومية تسوده، وتهيمن عليه دول كبرى غير إسلامية - لم تعد هذه الدراسة تنطلق من عامل الإسلام، أو تتخذه معيارًا للتصنيف، أو تبحث في تأثيره.

ولذا سادت نظرية "السياسة الخارجية" تصنيفات أخرى مثل: سياسات الدول النامية، سياسات دول العالم الثالث، سياسات دول عدم الانحياز، سياسات الدول التابعة، وسياسات الدول الصغرى، وهي التصنيفات التي تنطلق من مداخل تقليدية أو مداخل الاقتصاد السياسي. أما تصنيف السياسات الخارجية الإسلامية فلم يعد له محل من الإعراب (كما سنرى لاحقًا).

وخلال الربع الأخير من القرن العشرين، ومع تفجر ملامح "الصحوة الإسلامية" وتعدد

مؤشراتها على الأصعدة الداخلية والإقليمية والعالمية، ثم مع نهاية الحرب الباردة - حقق الاهتمام الأكاديمي والسياسي بأوضاع الأمة الإسلامية - وخاصة العلاقة بين الإسلام والسياسات - زخمًا كبيرًا، وعلى نحو تجددت معه - فيما يتصل بالعلاقات الدولية والسياسات الخارجية - التعبيرات عن معضلة العلاقة بين "المصالح الوطنية أو القومية والمصالح الإسلامية". وذلك في مرحلة شهد فيها النظام الدولي أنماطًا من القضايا والصراعات التي يقع في صميمها مصير الشعوب الإسلامية وسياسات دولهم ووضع أمتهم في النظام الدولي في نهاية القرن العشرين.

وعلى ضوء هذا العرض المختصر لا بد وأن تتضح بعض دوافع الاهتمام بدراسة أبعاد العلاقة بين الإسلام والسياسة الخارجية المصرية بصفة خاصة، وطبيعتها ونمطها؛ لماذا؟

٢- الدوافع النابعة من خبرة تطور دور مصر في التاريخ الإسلامي وصولاً إلى طبيعة هذا الدور في ظل المرحلة الراهنة من الصحوة الإسلامية، ومن نظام ما بعد الحرب البادرة (النصف الثاني من القرن العشرين):

كانت مصر قبلة للفتح الإسلامي في الدولة الإسلامية الأولى - صدر الإسلام والخلافة الراشدة -، وظلت عمادًا وركنًا أساسيًا من أركان سياسات الخلافة الأموية والخلافة العباسية - سواء في ظل مركزية الأخيرة أم ضعفها مع ظهور عصر السلاطين -، كما أضحت مركز القوة الإسلامية في عصر المماليك، وظلت مطمحًا للدولة العثمانية حتى ضمتها وحكمتها بصورة مباشرة. وفي كل هذه المراحل لعبت مصر دورًا أساسيًا في التفاعلات الدولية مع القوى الأخرى، وفي قيادة الأمة أو المشاركة في قيادتها، سواء في أوقات السلم أم الحرب، وفي مواجهة التحديات والمخاطر المختلفة. ولقد أثارت السياسات المصرية في عهودها المختلفة التساؤلات عن مدى شرعيتها في ظل توازنات القوى والمصالح القائمة.

ونذكر هنا - على سبيل المثال وليس الحصر -: العلاقات السلمية التجارية بين المماليك وممالك الإفرنج، الحروب المملوكية العثمانية، التوازنات الصفوية المملوكية العثمانية. وهذه نماذج لأنماط ثلاثة من التفاعلات بين مصر الإسلامية ودول إسلامية أخرى - حروب أو تحالفات -، وبين مصر الإسلامية ودول غير إسلامية. وهي تثير قضيتين أساسيتين: العلاقات السلمية مع الآخر وعلاقتها بالجهاد، والحروب بين الدول الإسلامية وعلاقتها بوحدة الأمة الإسلامية.

وبدون الدخول في تفاصيل السياقات التاريخية لهذه النماذج أو غيرها[٣] يكفي القول بأن متابعة الخبرة التاريخية الممتدة للسياسة المصرية بينت أنه مع اتجاه القوه المصرية للضعف، ومع تزايد الضغوط الدولية والقيود الدولية كان ينمو التنازل بقوة عما تبقى للإسلام من أثر على السياسة والمجتمع والعلاقات الدولية؛ ولذا فإنه منذ نهاية القرن ١٨ ومع الحملة الفرنسية وعواقبها بدأ التساؤل حول وزن وتأثير الإسلام يأخذ - وبصورة تدريجية - شكلاً جديداً.

- ولعل خبرة حكم أسرة "محمد علي" تحمل الكثير من الدلالات في هذا الصدد؛ فلقد ظل الإسلام عاملاً أساسيًا في الجدل بين الاتجاهات المختلفة حول تفسير دوافع سياسات "محمد علي" الاستقلالية عن الدولة العثمانية ونتائجها، وحول تقييم سياسات الخديوي إسماعيل التحديثية وشبكة علاقاته الخارجية التفافًا حول الرابطة العثمانية. كذلك حظي وزن دور الإسلام بنصيبه الوافر من الكتابات المتنوعة عن تيار الحركة الوطنية الذي قاده "أحمد عرابي". ومنذ انعقد الاحتلال الإنجليزي لمصر وعبر مراحل تطوره وحتى تصفية الدول العثمانية، وما بعدها من تطورات في وضع مصر، وتحت تأثير الخلل الذي أصاب المجتمع المصري والدولة المصرية من جراء سياسات الاحتلال المختلفة؛ دخل التساؤل عن العلاقة بين الإسلام والسياسة المصرية مرحلة حرجة؛ حيث أضحى التساؤل هو: هل لا يزال الإسلام يلعب دورًا في السياسة المصرية؟ وكيف؟ بعبارة أخرى إذا كانت بداية القرن ١٩ مع بداية حكم أسرة "محمد علي" قد مثلت نقلة نوعية في طبيعة أبعاد العلاقة بين الإسلام والسياسة الخارجية المصرية؛ فلقد مثلت عواقب مرحلة بداية الاستعمار وتأسيسه نقلة نوعية أخرى، ثم شهدت السياسة المصرية نقلة نوعية ثالثة خلال الربع الثاني من القرن العشرين، وكان من أبرز ساحات اختبارها: قضية إحياء الخلافة الإسلامية التي تنازع عليها الملك فؤاد والشريف حسين. وقضية تطور الاستيطان الصهيوني في فلسطين، وحتى إعلان دولة إسرائيل، والحرب العربية - الإسرائيلية الأولى، وحيث إنه لا يمكن - في هذا الموضع - أن ندخل في تفاصيل هذه الأبعاد من تاريخ سياسة مصر الحديث؛ نظرًا لأن النطاق الزمني للدراسة يقتصر لعدة أسباب - كما سنرى- على النصف الثاني من القرن العشرين، إلا أن هذا التمهيد التاريخي يهدف إلى التنبيه إلى أن إشكالية الدراسة الأساسية ليست جديدة في تاريخ السياسة المصرية، ولكن صيغتها الحالية تمثل نتاج ومحصلة أوضاع وظروف النصف الثاني من القرن العشرين. ولذا فإن أحد دوافع الاهتمام بهذه الإشكالية هو المساهمة -وبطريقة منظمة- في دراستها، ولكن من داخل تخصص العلاقات الدولية، وفي إطار نظرية السياسة الخارجية على نحو يحقق تراكمًا - في هذا المجال - على نتائج دراسات تاريخية وفكرية غنية عن المراحل السابقة من تاريخ مصر الحديث(٤).

حقيقة لا يمكن إنكار أن بعض الدراسات الرائدة الشاملة في مجال السياسة الخارجية المصرية-(٥) قد امتدت إلى معالجة هذه المراحل الممتدة في تاريخ سياسة مصر وغيرها مما سبقها من المراحل؛ وذلك لاستكشاف نمط السياسة الخارجية المصرية، إلا أن العلاقة بين الإسلام وهذه السياسة لم يكن منطلقا لهذه الدراسة الكلية، وخاصة بالنسبة للنصف الثاني من القرن العشرين -كما سنرى لاحقا -.

ومع ذلك - وكما سيتضح من مجموعات الدوافع التالية من ناحية، ومن تفاصيل الإشكاليات المنهاجية من ناحية ثانية- فإن التراكم الذي تسعى دراستنا إلى تحقيقه هو تراكم يهدف إلى تحديد

نمط العلاقة بين الإسلام والسياسة الخارجية المصرية خلال النصف الثاني من القرن العشرين، ويفسر طبيعة هذا النمط وتقويمه، وليس مجرد دراسة أبعاد سياسة مصر تجاه ما يُسمّى "الدائرة الإسلامية".

أخيرًا يجدر القول بأن هذا الهدف العلمي البحثي لا ينفصل عن قضية "هوية مصر وانتماءاتها"؛ أي لا ينفصل عن الإطار الفكري لهذه السياسة.

فقضية هوية مصر ودلالاتها بالنسبة لتوجه السياسات الداخلية والخارجية على حدٍّ سواء أصبحت قضية محورية في تاريخ السياسة والفكر منذ بداية القرن ١٩.

ولقد أثارت هذه القضية جدلاً بين تيارات وروافد الحركة الوطنية المصرية الفكرية منها والسياسية على حد سواء. والتيارات الثلاثة الكبرى التي تصارعت، وأثرت في توجه السياسة المصرية الحديثة هي: الإسلامية، الوطنية المصرية، القومية العربية.

ولقد تفجرت قضية هوية مصر وآثارها على توجه سياساتها في مراحل التحول الكبرى للنظام الدولي ونظام الأمة الإسلامية -وفي قلبها نظام الأمة العربية-؛ حيث نلاحظ أن مراحل التحول الكبرى في سياسة مصر ونظامها خلال القرنين الأخيرين -وهي: (١٧٨٩ - ١٨٠٥)، (١٨٠٥ - ١٨٤٠)، (١٨٤٠ - ١٨٨٢)، (١٨٨٢ - ١٩٢٢)، (١٩٢٢ - ١٩٥٢)، قد تطابقت نسبيًا مع مراحل التحولات الكبرى العالمية والإقليمية منذ اندلاع الثورة الفرنسية، وحتى نهاية الحرب الباردة [٦]. وبقدر ما كان لهذه التحولات من آثار على السياسة المصرية بقدر ما انعكست على قضية الهوية، وفي قلبها وضع ودور الانتماء الحضاري الإسلامي لمصر.

منذ بداية نشأة العلمانية المصرية وتبلورها في العشرينيات بدأت التوجهات الوطنية تصطبغ بصبغات أخرى غير الصبغة الإسلامية التي ظلت سائدة حتى بعد نهاية الحرب العالمية الأولى. فلقد بدأت تظهر - إلى جانبها وتتغلب عليها - صبغات أخرى مثل "الوطنية المصرية" و"العروبة". وكما يوضح أستاذنا "طارق البشري" فإن العروبة في مصر قد نشأت من داخل الدائرة الإسلامية، ولقد نمتْ هذه الصبغات، وتطورت منذ أن بدأت ملامح "الدولة القومية" في مصر - وفي غيرها من الدول الإسلامية الكبرى - في النشأة والنمو التدريجي من ناحية، ومع انفصام الرابطة الإسلامية من ناحية أخرى، حتى تكرست تجزئة العالم الإسلامي كله في ظل الاستعمار، ثم بعد انتهائه في شكل دول مستقلة.[٧] ولعل المرحلة الراهنة من تطور مصر والأمة العربية والأمة الإسلامية "في ظل العولمة" تفرض تحدياتها التي لابد وأن تنعكس على سياسة مصر الخارجية من خلال انعكاسها على قضية الهوية، وفي قلبها الانتماء الحضاري الإسلامي.

كيف سيتضح لنا من دراسة نمط السياسة الخارجية المصرية - من حيث علاقتها بالإسلام خلال

النصف الثاني من القرن العشرين - خصوصية وضع هذه المرحلة بين المراحل السابقة؟ لأنه بافتراض أن الإسلام هو المكون الأساسي في النسيج الحضاري والفكري للمصريين، وبغض النظر عما تعرضوا له من ضغوط "التغريب" و"العلمنة"؛ التي مارست تأثيرات بدرجات متباينة على مستويات مختلفة (القادة، النخب، الجماهير)، فلا بد أن يظل للإسلام وزن وتأثير في السياسة الخارجية المصرية يتعدى مجرد الحديث عن علاقتت مع دائرة إسلامية، ومن ثم لا بد وأن نفهم ما أضحى عليه نمط هذا الوزن وهذا التأثير في ظل الأوضاع العالمية والإقليمية والداخلية التي شهدتها مصر خلال النصف الثاني من القرن العشرين، بعد أن تآكل الوزن والتأثير السابق للإسلام حين كان إطارًا مرجعيًا مباشرًا للدولة المصرية وبعد أن أصبحت طبيعة الدول "الإسلامية" محل جدل وصل إلى حد الجدل حول معيار "إسلامية" الدول الحديثة [٨]؛ لذا آل الأمر إلى ما آل إليه، إلى حد أن أضحى السؤال المطروح - كما أشرنا في المقدمة - هل يلعب الإسلام دورًا؟ وليس: كيف يلعب الإسلام دوره الآن؟ وكيف يجب تفعيله بما يحقق المصالح المصرية ومصالح الأمة الإسلامية في ظل الأوضاع القائمة عالميًا وداخليًا؟

المجموعة الثانية: دوافع نظرية وعلمية:

ينبع الاهتمام بموضوع البحث من مجموعة أخرى من الدوافع تتصل من ناحية بموضعه من مشروعي البحثي الخاص (مشروع العلاقات الدولية في الإسلام)، وتتصل من ناحية أخرى بآخر التطورات في مجال نظرية العلاقات الدولية وفي الأطر النظرية لدراسة السياسة الخارجية.

فمن ناحية: نجد أنه بعد مشروع العلاقات الدولية في الإسلام [٩]، وبعد محاولة لتطوير منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية كجزء مندمج في نظرية العلاقات الدولية، وفي إطار مقارن مع المنظورات الأخرى للعلم [١٠]، كان لا بد وأن ينتقل الاهتمام من مستوى النظام الدولي ووضع الأمة الإسلامية فيه عبر التاريخ الإسلامي [١١] إلى مستوى السياسات الخارجية، وخاصة سياسات الدول الإسلامية الكبرى، وعلى رأسها مصر وتركيا وايران [١٢]. فلقد حظيت علاقاتها وتفاعلاتها بنصيب وافٍ في أجزاء من مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، وهي الأجزاء التي غطت العصور الأموية والعباسية والمملوكية والعثمانية (وحتى سقوط الخلافة). وكان موضوع هذه الدراسة فرصة لإحداث الاستكمال والتراكم بالنسبة لمصر - دائرة انتمائي الأولى - دون فقدان الرابطة مع دائرة انتماء أوسع وهي الأمة الإسلامية [١٣].

ومن ناحية أخرى، وفي الوقت الذي كان يجري فيه إعداد مشروع العلاقات الدولية في الإسلام (١٩٨٦-١٩٩٦)، وفي الوقت الذي تبلورت فيه دوافع ومبررات شرعيته الأكاديمية والعلمية في

حقل العلاقات الدولية على اعتبار أنه يطرح الإسلام كأكثر من مجرد متغير من متغيرات الثقافة التي تؤثر على السياسة؛ حيث يطرحه - كأصول وكقيم وكتاريخ وكشريعة - أساسًا لمنظور دراسي في الحقل، في هذه المرحلة نفسها كانت ترسخ على ساحة نظرية العلاقات الدولية تطورات نظرية مهمة دعمت من أسانيد الشرعية الأكاديمية والعلمية لهذا المنظور في نطاق نظرية العلاقات الدولية، وكذلك - بالطبع - في نطاق نظرية السياسة الخارجية. كيف؟

حقيقة سبق واهتمت أدبيات نظرية السياسة الخارجية بالعامل الثقافي، وأثره على مستويات مختلفة من دراسة السياسة الخارجية (المحددات الداخلية، الأدوات، القضايا، المتغيرات المتصلة بالقائد) ، وكان للتطور في منظورات هذه الدراسة من التقليدي إلى الحديث آثاره الواضحة على مضمون دراسة هذا العامل الثقافي على مستوياته المختلفة هذه [١٤]؛ إلا أن هذا التناول بالطبع لم يُبرز أثر أو وزن "الدين" ولو في سياق الأبعاد النظرية المتصلة بالقيم. وإذا كان وزن القيم في منهاجية دراسة العلاقات الدولية قد تأرجح صعودًا وهبوطًا مع تطور منظورات العلم، إلا أن مراجعة حالة العلم الراهنة تُبرز أن تجدد الاهتمام بالقيم وصل إلى حد الدعوة إلى صياغة نظرية قيمية للعلاقات الدولية[١٥]. ولذا فإذا كان الاهتمام بالدين ملمحًا أساسيًا في منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية والسياسة الخارجية؛ فإن الاتجاه الحديث في نظرية العلاقات الدولية -الذي يكسر من حدة علمانيتها السابقة- يُفسح المجال لإسهام مقارن.

ومع دخول نظرية العلاقات الدولية مرحلة ما بعد الحرب الباردة والعولمة بتحدياتها لعملية التنظير وللأبعاد المنهاجية، شهد هذا المجال الدراسي بروزًا أو إعادة تجدد للاهتمام بالأبعاد الثقافية الحضارية والأبعاد القيمية. وهو الأمر الذي تبلور في مؤشرات عديدة على الساحة الأكاديمية، كما على ساحة العلاقات الدولية[١٦]، وكان "الدين" في قلب هذه الأبعاد؛ فمن بين الموضوعات والمجالات البحثية المتعددة التي تُبرز وزن هذه الأبعاد الثقافية الحضارية -وخاصة كمحرك للعلاقات الدولية، ومحددٍ للتفاعلات بأنماطها المختلفة الصراعية والسلمية، وموضوع لأهم القضايا والصراعات العالمية- برز الاهتمام المباشر بالعلاقة بين الثقافة والسياسة الخارجية في أدبيات التسعينيات.[١٧] كما برزت الاهتمامات بالعلاقة بين الثقافة والهوية من ناحية، والعولمة بعملياتها وتجلياتها المختلفة من ناحية أخرى[١٨]. وإذا كان الدين يقع في ثنايا هذه الاهتمامات وغيرها إلا أنه برز في صورة متميزة في مجال دراسة العلاقة بين الدين والعلاقات الدولية في مستويات مختلفة: الدين والنظام الدولي، الدين والسياسات الدولية، الدين والسياسة الخارجية، مع ما تتضمنه هذه المستويات من موضوعات نظرية وتطبيقية متنوعة، تتصل بدول الجنوب بقدر ما تتصل بالدول المتقدمة[١٩]. وإذا كانت بعض الدراسات قد اكتسبت الريادة - منذ عقدين؛ أي خلال فورة الصحوة الإسلامية وآثارها على النظام الدولي عقب الثورة الإيرانية- حين طرقت موضوع "الإسلام والسياسة الخارجية" للدول الإسلامية، أو الإسلام والسياسة الخارجية المصرية بصفة خاصة، إلا

أنه لم يحدث تراكم حقيقي في هذا المجال. ومن ثم، وفي ظل تطوير منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية تصبح محاولة الإضافة في مجال دراسة العلاقة بين الإسلام والسياسة الخارجية ممكنة، وتزداد جاذبية المحاولة بالنظر إلى أن هذا المنظور هو منظور قيمي، وفي وقت تتزايد فيه الاهتمامات بالأبعاد القيمية في الدراسات الدولية. هذا، وتساعد نتائج العديد من الدراسات والبحوث الغربية -وليس الإسلامية فقط- على مناقشة بعض إشكالياتنا البحثية، وخاصة العلاقة بين رابطة (المصلحة الوطنية) ورابطة (المصلحة الإسلامية)؛ حيث إن هذه البحوث تقدم اتجاهات حديثة في النظر إلى طبيعة العلاقة بين "الواقعية- البراجماتية"، و"المثالية- القيمية".

المجموعة الثالثة: الدوافع النابعة من تقييم حالة دراسة الموضوع:

على ضوء القراءة المقارنة التراكمية في مجموعة ممتدة من الأدبيات العربية والغربية -في حدود ما تم توثيقه، وسيتم إثباته في الهوامش- يمكن أن نسجل الملاحظات التالية:

(١) لم ينل موضوع العلاقة بين الإسلام والسياسة الخارجية المصرية اهتمامًا من الجماعة البحثية المصرية في العلوم السياسية، وخاصة على مستوى الدراسات التأصيلية الكلية الشاملة، وفي نطاق دراسات السياسة الخارجية بصفة أساسية. وذلك بالرغم من تعدد الدراسات المنظمة عن السياسة الخارجية المصرية في كلياتها أو جزئياتها؛ فلقد أسقطت هذه الدراسات، التي تنوعت اقتراباتها ومداخلها وأهدافها البحث في أثر الإسلام ودوره في السياسة الخارجية المصرية [٢٠]، وهو البحث الذي يتطلب اقترابًا أو مدخلاً آخر يُولي اهتمامه النظري والمنهجي لأبعاد أخرى إلى جانب الأبعاد السياسية والاقتصادية والعسكرية. وهذا يعني أن مدرسة تحليل السياسة الخارجية المصرية لا تزال أسيرة المدرسة الأمينة الاستراتيجية؛ أي مدرسة سياسات القوى التقليدية، أو مدرسة الاقتصاد السياسي، أو منهج صنع القرار. ولم تستطع أن تمتد حتى الآن إلى أطر نظرية أخرى تُبرز وزن الأبعاد الثقافية والحضارية والأبعاد القيمية في دراسة السياسة المصرية الخارجية. في حين أن أحد أهم محددات هذه السياسة - إن لم يكن أهمها على الإطلاق- هو الانتماء الحضاري العربي الإسلامي الذي يؤثر على المحددات الأخرى الموضوعية الداخلية والخارجية على حد سواء.

ومن ناحية أخرى إذا كانت بعض الدراسات المتخصصة قد اهتمت بالموضوع؛ فلقد اتخذ اهتمامها إحدى صور أربعة:

الصورة الأولى: صورة الحديث عن الدائرة الإسلامية بين الدوائر الأخرى للسياسة المصرية والتغير الذي أصاب ترتيب أولوية هذه الدوائر نتيجة التغير في توجه السياسة المصرية خلال نصف القرن الماضي في ظل الرئاسات الثلاث: ناصر، السادات، مبارك [٢١]. ولقد اتسم التناول إما بالدعوة

للانتباه إلى أسباب ونتائج تراجع بعض الدوائر وخاصة العربية والأفريقية وأما الدعوة للانتباه إلى تجدد أهمية دوائر أخرى (المتوسطية)، ولم ينتبه إلى الدائرة الإسلامية وما أصابها من تراجع (٢٢)، ويُعد هذا التناول لمستوى الدوائر استجابة للخطاب الرسمي المصري حول هذا المستوى ابتداء من استخدام عبد الناصر له، وتطور هذا الاستخدام حتى الآن.

هذا، ويشوب تحديد الدوائر - عند دراسة العلاقة بين الإسلام والسياسة المصرية الخارجية - كثير من القصور. ومن أهم أوجه هذا القصور هو أن الدائرة الإسلامية، أضحى تحديد مضمون تفاعلاتها وروابطها يقتصر على الأوجه الروحية والثقافية أساسًا. وبذا يسقط كثير من الموضوعات والقضايا والعلائق والتفاعلات الأخرى ذات الطبيعة السياسية أو الاقتصادية أو العسكرية التي هي في الواقع "إسلامية Islamic" بحكم ارتباطها بمسلمين. وهو الأمر الذي يعكس منظورًا مشوها عن حقيقة دور الإسلام، وعن حقيقة العلاقة بين الرابطة العقدية والمصالح القومية أو الوطنية - كما سنرى لاحقا -. ومن ثم فإن هذا المفهوم عن الدائرة الإسلامية -كمنطلق لدراسة أثر الإسلام ودوره - ينفي عن دوائر أخرى انتماءها الحضاري الإسلامي مثل الدائرة العربية، وكذلك الدائرة الأفريقية، وربما أيضًا الدائرة الآسيوية (إذا تم إضافتها)، ويُعلي في المقابل من الانتماءات القومية أو الجغرافية التي لا ينفيها أو يغفلها الانتماء الحضاري لدائرة أوسع وفق معيار الرابطة العقدية؛ أي دائرة الانتماء الحضاري الإسلامي.

الصورة الثانية: هي تلك المتضمنة لقضايا مرتبطة بالموضوع، وتمثل أيضًا إطارًا لا غنى عنه لفهم الموضوع مثل: العلاقة بين العروبة والإسلام، وقضية الوحدة الإسلامية، والعلاقة بين الإسلام والغرب، وأثر الأصولية على النظام الدولي وغيرها، وخاصة من زاوية موقف التيارات الفكرية والسياسية المصرية منها (٢٣).

أما الصورة الثالثة: فهي العلاقات المصرية مع دول إسلامية، أو السياسة المصرية تجاه قضايا إسلامية، وإن لم تتضمن عناوين الدراسات الخاصة بها صفة "الإسلامية"، كما لم ينطلق البحث فيها أساسا من عامل تأثير الإسلام (٢٤).

أما الصورة الرابعة: وهى الأكثر اتصالا بموضوع السياسة الخارجية- فسوف نرجئ تناولها إلى الملاحظة التالية.

(٢) أن العلاقة بين الإسلام والسياسة والمجتمع والدولة في مصر قد حازت نصيبًا وافرًا من البحث والدراسة، وذلك من جانب متخصصي النظم السياسية والاجتماع السياسي، وذلك في نطاق الاهتمام بما سُمّي "الإسلام السياسي"، أو "الحركات الإسلامية"، أو "التيار الإسلامي"، خلال عقديْ السبعينيات والثمانينيات بصفة خاصة؛ أي خلال فورة " **الصحوة الإسلامية** " (٢٥)، وقبل أن يبدأ الحديث في التسعينيات عن فشل "الإسلام السياسي"، وعن خبو الحركات الإسلامية

وتأثيرها[٢٦].

وإذا كانت هذه الدراسات قد ركزت أساسًا على أبعاد العلاقة بين "**المعارضة الإسلامية**" والنظام المصري؛ فلقد تضمنت أحيانـًا امتدادات لأبعاد خارجية بقدر اتصال هذه الأبعاد بأسباب بروز "الصحوة" وتوجهات الحركات السياسية المنتمية إليها وممارساتها ونتائجها بالنسبة للسياسة المصرية والداخلية والخارجية على حد سواء. هذا ولقد ركزت دراسات أخرى [٢٧] على "الأبعاد الخارجية لهذه الحركات؛ أي على ما سماه البعض "السياسات الخارجية للحركات الإسلامية"، وهي الدراسات التي اهتمت بمواقف هذه الحركات من قضايا السياسة الخارجية المصرية وعلاقاتها ، وخاصة الصراع مع إسرائيل ، والعلاقات مع الولايات المتحدة والغرب ، وقضية الوحدة العربية والإسلامية، والتوجهات المصرية الجديدة (المتوسطية، والشرق أوسطية) ... وغيرها.

وهنا يجدر تسجيل ملاحظة مهمة، وهي أنه إذا كانت الاهتمامات بأثر الإسلام على السياسة المصرية قد تركزت على معضلة العلاقة بين النظام الرسمي وقوى المعارضة الإسلامية برافديها (المسلح والمعتدل)، وما تمثله من تحديات داخلية وخارجية للنظام المصري، وإذا كانت مواقف هذه القوى المعارضة من قضايا السياسة الخارجية المصرية، ودوائرها وأدواتها تنطلق من أسانيد شرعية إسلامية، ومن رؤى فكرية إسلامية؛ فلا بد - إذن - أن نتساءل عن حجم الفجوة القائمة بين الطرفين الرسمي والمعارض، وما هي طبيعتها: شرعية أم سياسية؟ وهل يمثل أحد الطرفين الهدف الشرعي والوضع الأمثل، في حين يتعامل الطرف الثاني مع إدارة الواقع بضغوطه، ومن ثم تبرز الفجوة بين "المثال" و"الواقع"، ثم ألا يمكن عبور هذه الفجوة؟ وهل المنظور القيمي المعارض والناقد لكل من التوجهات الاستراتيجية الكبرى، ولمواقف وأسانيد السياسة الرسمية تجاه قضايا هذه السياسة يضر بالمصالح المصرية الخارجية؟

ومن ثم فهو دائمًا محاصر ومجهض ومتهم بأن أساليبه وتوجهاته ومواقفه لا تخدم المصالح المصرية بقدر ما تضرها؛ لأنها لا تتسم بالواقعية والبراجمتية. ومن ثم فإن من أهم دوافع دراسة العلاقة بين الإسلام والسياسة الخارجية تقدير حجم الفجوة بين الطرفين والبحث في آثارها ودلالاتها بالنسبة للسياسة الرسمية من حيث دوافعها وأهدافها وتوجهاتها وأدواتها تجاه الخارج والداخل على حد سواء.

(٣) إذا كانت الملاحظتان السابقتان تبينان أن هناك نوعًا من الأزمة المنهجية التي تتسم بها حالة دراسة الموضوع؛ فإنه يمكن أيضًا أن نسجل مجموعة أخرى من الملاحظات التي تبين بعض ملامح أزمة ثانية، وهي في هذه المرة معرفية بالأساس. ولقد عكستها دراسات غربية وعربية على حد سواء، وهي دراسات تناولت بصورة مباشرة الموضوع محل الاهتمام "الإسلام والسياسة الخارجية

المصرية" سواء من داخل تخصص العلاقات الدولية والسياسة الخارجية أم من خارجها.(٢٨)

فبالنظر إلى هذه الدراسات التي ركزت على السياسة الرسمية نجد أن إسهام المدرسة المصرية في العلوم السياسية ضئيل بالمقارنة بالإسهامات الغربية أو الإسهامات المصرية من خارج العلوم السياسية. فلم يقتصر الاهتمام الغربي على مجال "الحركات الإسلامية" فقط - وإن كان هو الأكثر غزارة -، ولكن امتد أيضًا إلى أثر الإسلام على النظام الدولي، ومن ثم كان لا بد وأن يمتد أيضًا إلى أثره على السياسة الخارجية للدول الإسلامية.

ويرجع الاهتمام الغربي بالطبع إلى متطلبات تخطيط الاستراتيجية الغربية تجاه العالم الإسلامي (دول وحركات) وتنفيذها. ولذا نتساءل: هل نحن - من داخل دائرتنا العربية الإسلامية - لا نهتم بالعلاقة بين الإسلام والسياسة إلا على نفس نمط اهتمام الغرب ودوافعه؛ أي من منظار الأثر على الاستقرار في المنطقة، أم يجب أن يكون للاهتمام بالموضوع دوافع وأهداف ذاتية تنبع من متطلبات تحقيق مصالحنا، ومن منطلقات رؤيتنا لوضع الإسلام في مجتمعاتنا وأثره على سياسات دولنا؟ ولهذا تظهر الحاجة إلى سدّ هذا النقص في الأدبيات العربية وعلى النحو الذي يهدف من داخل نظرية السياسة الخارجية، إلى مناقشة وتقويم بعض المنطلقات والمقولات من ناحية، كما يستكمل بعض أوجه النقص المنهجي أو المعرفي من ناحية أخرى. كيف؟

نلاحظ على سبيل المثال، أن من أهم المنطلقات التي هي في حاجة للمراجعة أو للاستكمال - معرفيًا منهجيًا - اثنين، وهما: من ناحية الاقتراب من دور الإسلام باعتباره مجرد أداة للقيادة لتحقيق الشرعية والتعبئة، ومن ثم قصر دراسة تأثيره على مفهوم "التوظيف".

حقيقة، يعني هذا الاقتراب النظر للإسلام - ليس كإطار مرجعي -، ولكن كمجرد متغير من بين المتغيرات الثقافية الحضارية، ومن ثم توظيف القيادة له كأداة لتنفيذ بعض الأهداف والمصالح كما تدركها القيادة. ولذا نتساءل: ما مدى صحة النظر إلى دور الإسلام كمجرد أداة، أو رد فعل أو معارضة فقط للنظم القائمة؟ وألا يعني هذا الاقتراب - الذي أسسته الدراسات الغربية - النظر إلى النظم في الدول الإسلامية على أنها لم تعُد إسلامية، وأن مصالحها تتحدد من منطلقات علمانية واقعية براجماتية؟ وأليس هذا الاقتراب استجابة للنسق المعرفي الغربي الذي لا مكان فيه للدين كإطار مرجعي للرؤساء أو المجتمعات، ومن ثم فهو في حاجة لمبررات وضعية واقعية للممارسات التي يظهر فيها ما يتصل بالإسلام؟

مما لا شك فيه أن المقارنة مع دراسات عن توظيف الدين في سياسات دول غربية يمكن أن يكشف عن حقيقة، ومعنى الفارق بين كون الإسلام "أداة" في دول إسلامية، وكونه أداة في دول أخرى غربية؟

ومن ناحية أخرى: هناك مقولة التناقض بين المصالح القومية، والمصالح التي تفرضها الرابطة الإسلامية، أو التناقض بين الالتزام بمتطلبات الإطار المرجعي الإسلامي والبراجماتية السياسية. وهذه المقولة شائعة في وصف وتبرير سياسات ومواقف رسمية بالمقارنة بنظائرها لدى قوى المعارضة الإسلامية. ولذا نتساءل: ما مفهوم المصلحة الوطنية أو القومية؟ ومن الذي يحدد أولوياتها ونطاقاتها؟ وأليست الاعتبارات القومية أو الوطنية هي أحد معايير التحديد، وليست المعيار الوحيد؟ وألم يعترف الإسلام باختلاف الأقوام؟ وما الذي يثبت أن المصلحة القومية تختلف بالضرورة عن المصلحة الإسلامية؟ وألا يتصل هذا بكيفية تحديد المصلحة القومية أو الوطنية؟

إن النموذجين السابقين من المقولات أو المنطلقات التي هي في حاجة إلى مراجعة إنما يعبران عن أبعاد الأزمة المعرفية والمنهجية التي تحيط بالدراسات الغربية في الموضوع. ولا أدل على ذلك من أن الكتاب الرائد في هذا المجال -وهو "الإسلام والسياسة الخارجية" (٢٩)، والذي يضم مجموعة من الدراسات المقارنة بين سياسات عدد من الدول الإسلامية- يسجل في مقدمته أن هناك غموضا وعدم وضوح في تحديد كيفية دراسة العلاقة بين الإسلام والسياسة الخارجية، ومن ثم صعوبة هذه الدراسة. ولقد أكدت السطور الأولى من خاتمة الكتاب نفس المعنى أيضًا.

ومما لا شك فيه، أن طبيعة الأسئلة المطروحة في هذه المقدمة وهذه الخاتمة لتبين الإدراك الغربي أن السياسة "الإسلامية" لا بد - وبالضرورة - أن تختلف عن السياسة "العلمانية"، وأن الدول الإسلامية تشهد مراجعات ومصادمات بين تيارين متعارضين حول هذا الأمر. ولكن يظل محك هذا الاختلاف ومؤشراته ومبرراته محل تساؤل وغموض؛ نظرًا للخلط بين أمور كثيرة تتصل بالإسلام وعلاقته بالمجتمع والدولة، ونظرصا للاعتقاد بأن الإيمان الديني ليس له علاقة بالبراجماتية السياسية، ونظرًا للاعتقاد بأن الإسلام شيء مجرد منعزل ومثالي، وليس إطارًا يشكل الرؤية من خلال مجموعة قواعد ومبادئ وأحكام ومنظومة قيم متكاملة تتعدى مجرد كونه دينا وفقًا للفهم الغربي لهذه الكلمة، ومن أمثلة هذا الخلط - الذي يظهر في مقدمة كتاب "الإسلام والسياسة الخارجية"- ذلك الحديث عن أهداف دينية وأهداف سياسية، ووصف الإسلام بأنه قيمة بين قيم أخرى، وغيرها من الأمور التي جعلت من الطبيعي أن يصبح السؤال المطروح في هذه المقدمة هو: هل هناك علاقة بين الإسلام والسياسة الخارجية؟ وكان الطبيعي من قبل عند القراءة في تاريخنا أن نتساءل: هل هذه السياسة شرعية أم لا؟ وهل هي في مصلحة الأمة أم لا؟ وذلك انطلاقًا من مبدأ أن هناك علاقة بين الإسلام والسياسة الخارجية.

(٤) وتشترك مجموعات الأدبيات المختلفة -السابق تحديدها في البندين الأول والثالث، والمتصلة بصورة مباشرة أو غير مباشرة بالموضوع- تشترك في بعض أوجه النقص المنهاجية، ومن أهمها ما يلي:

- التركيز على رصد وتشخيص سمات الخطاب الرسمي عند توظيفه للإسلام كأداة للشرعية أو للتعبئة دون اهتمام بالتفسير ؛ أي دون اهتمام بالعوامل المؤثرة على تشكيل هذا التوجه (سواء المتصلة بالخصائص الذاتية للقيادة، أم المتصلة بخصائص النظام السياسي المصري، أم المتصلة بخصائص الإطارين الإقليمي والدولي المحيطين)، ودون اهتمام ببلورة إشكالية التأثير المتبادل بين الداخلي وبين الخارجي، أو إشكالية التأثير المتبادل بين الإطار المرجعي للقائد وإدراكه الذاتي للمتغيرات والمحددات "الموضوعية" المحيطة بالسياسة المصرية (هل القيادة المصرية علمانية أم براجماتية في توظيف الإسلام؛ نظرًا لتأثير ضغوط الأوضاع المحيطة على المصالح المصرية كما يدركها هؤلاء القادة).

- عدم الاهتمام بالإطار المقارن بين "توظيف الإسلام" في ظل الرؤساء الثلاثة، في حين أن المقارنة تساعد على تحديد نمط العلاقة بين الإسلام والسياسة الخارجية المصرية خلال النصف الثاني من القرن العشرين.

- التداخل وعدم التمييز بين المستويات المختلفة لعلاقة الإسلام بالسياسة الخارجية واستدعاتها في عملية الرصد والتشخيص الوصفي دون تحديد للعلاقات المنهجية بينها.

- القليل من الأدبيات هو الذي انطلق من شرح إجرائي للمقصود "بالإسلام" في بحثه، أو لدى الأطراف موضع الاهتمام في بحثه. في حين أن السؤال المنطقي الذي أضحى يتردد كثيرًا "أي إسلام يقصدون"؟

- خلو هذه الدراسات من الأطر النظرية الخاصة بالعلاقة بين الدين والسياسة، وخاصة السياسة الدولية والعلاقات الدولية والسياسة الخارجية، سواء النابعة من التنظير الغربي أم من منظور إسلامي؟

المجموعة الرابعة: الدوافع النابعة من الانتماء المصري للباحث، ومن منظوره: إشكالية خدمة المصالح المصرية بين ضغوط الواقع ومتطلبات وإمكانيات مقاومة هذا الواقع وتغييره.

بقدر ما تحمست للمشاركة في المؤتمر بإعداد هذه الدراسة التي ظل موضوعها يلزم فكري دائمًا بقدر ما اقترنت هذه الحماسة بقناعة مفادها صعوبة الاقتراب منها والخوض فيها؛ نظرًا لما أعرفه عما سيواجهني من معضلات عند إعدادها، وهي معضلات الانتماء المصري للباحث من ناحية، ومنظوره الإسلامي من ناحية أخرى. فوفقا للسائد من خطابات رسمية فإن سلوك السياسة المصرية وتوجهها هو الذي يحقق المصلحة المصرية، في حين أن الخطابات المعارضة لهذا المسار ترى أنه لا يحقق المصلحة المصرية بالقدر الذي يمكن أن تحققه مسارات أخرى انطلاقًا من رؤى إسلامية، وليس قومية أو وطنية فقط.

وحيث إن المصلحة المصرية هي همّ "مشترك" بين جميع الأطراف الرسمية والمعارضة، وإن اختلفوا في تحديد نطاق هذه المصلحة ومداها ارتباطًا أو انفصالاً عن مصالح أخرى للأمة الإسلامية، وحيث إن واقع السياسة والمجتمع والاقتصاد في مصر يفصح عن كثير من المشاكل الهيكلية التي أفرزتها تجارب العقود الماضية، وهي التجارب التي تأرجحت بمصر بين الشرق والغرب، بين الاشتراكية والرأسمالية، بين الحرب مع إسرائيل والسلام معها، بين قيادة حركة القومية العربية والانفصال عنها، بين مسالك عدم الانحياز ومسارات الارتباط بمراكز النظام العالمي سياسيًا واقتصاديًا، بين رفض التجمعات على أسس إسلامية وبين الانضمام إليها ...... بعبارة أخرى: إن مصر الحكمة، مصر الثقافة والحضارة، مصر الفكرة والحركة التاريخية المستمرة، إن مصر هذه مرت وما زالت تمر بعملية تآكل منتظمة في عناصر القوة الحديثة، وفي الأدوار الفاعلة إقليميًا وعالميًا؛ فكيف السبيل إلى حل مشاكلها؟

إذن ألا يجب التساؤل: هل البعد الإسلامي للسياسة المصرية يحمل إمكانيات يمكن تفعيلها - ليس على صعيد الروابط والمجالات؛ الروحية والدينية فقط - ، ولكن على صعيد الروابط المصلحية المادية أيضًا؟ وما نمط تغيير التحالفات المطلوب؟ وما إمكانياتها؟

إن الإجابة على هذه الأسئلة -كما سنرى في الخاتمة- لا يمكن إلا أن تنطلق من استعراض خبرة سياسات نصف القرن الماضي، وذلك على ضوء كل ما سبق عرضه من حيثيات الدوافع، وأبعاد الإشكاليات التي يطرحها الوضع الحالي لتحليل السياسة المصرية؛ فما - إذن - هذه الإشكاليات؟

ثانيًا- الإشكاليات المنهجية والمعرفية:

على ضوء الدوافع السابق شرحها وما أفرزته من أهداف بحثية، تبرز أمامنا مجموعة من الإشكاليات المنهجية، ولا بد من التحديد الإجرائي لكيفية التعامل معها في هذه الدراسة وصولاً إلى صياغة مقولة الدراسة، ومنهج تشخيص أبعادها وتفسيره.

وتدور هذه الإشكاليات حول: تحديد النطاق الزمني للدراسة، وتحديد المقصود بالإسلام في هذا الموضوع، ومستويات دراسة تأثيره انطلاقًا من الأسس النظرية لدراسة السياسة الخارجية وأبعاد هذه الدارسة.

١- ما النطاق الزمني للدراسة؟ يتضح من معالجة الدوافع أن النصف الثاني من القرن العشرين يمثل النطاق الزمني للدراسة. وبالرغم من أن بعض أهداف الدراسة يمكن أن تتحقق من خلال نطاق زمني أكثر امتدادًا إلا أنه تم هذا التحديد انطلاقًا من مجموعة من الاعتبارات ذات الدلالة، وهي تتلخص كالآتي: اعتبارات تتصل بالنظام المصري؛ حيث لم يتحقق الاستقلال الكامل لمصر على نحو ينعكس على ممارسة سياستها الخارجية إلا في بداية الخمسينيات. ومنذ ذلك الحين شهد النظام

المصري - في تفاعله مع إطاره الإقليمي والدولي - كثيرًا من التطورات ذات الدلالة بالنسبة للعلاقات بين الإسلام والسياسة الخارجية المصرية، وذلك عبر المراحل الكبرى التي مرت بها تطورات هذه السياسة، والتي تتطابق نسبيًا مع توالي الرئاسات الثلاث: (ناصر، السادات، مبارك).

ومن ناحية أخرى هناك إعتبارات تتصل بالنظام الدولي ووضع العالم الإسلامي فيه بدوائره المختلفة، وذلك ابتداء من حالة الحرب الباردة ووصولا إلى تصفيتها؛ فلقد أفرزت التطورات العالمية -وكذلك التطورات الإقليمية في المنطقة العربية وفي غيرها من أقاليم ومناطق العالم الإسلامي- قضايا وتفاعلات وعلائق مثلت تحديات للسياسة الخارجية المصرية خلال نصف قرن، كما كانت بمثابة مساحة مهمة لاختبار علاقة الإسلام بهذه السياسة وموضعه فيها على صعيد أبعادها المختلفة.

٢- ما المقصود بالإسلام في هذا الموضوع؟ يطرح هذا السؤال إحدى أهم الإشكاليات المنهاجية ذات الأبعاد المعرفية واضحة الدلالة.

٣- فلقد حرصت العديد من الدراسات الحديثة (٣٠) التي اهتمت بالعلاقة بين الإسلام والسياسة بصفة عامة، أو الإسلام والسياسة في مصر بصفة خاصة، سواء في أبعادها الداخلية أم الخارجية، على التمييز بين ما أسموه "النظرية التقليدية في الإسلام" وواقع ممارسات المسلمين؛ سواء في إطار ما أسموه الدول الإسلامية التي تتخذ من الإسلام إطارًا مرجعيًا معلنًا ومباشرًا (السعودية، إيران، باكستان، والسودان مؤخرًا)، أم في إطار دول إسلامية أخرى ومنها مصر. وهو التمييز الذي يعني لديهم أن هناك فجوة بين نص ومثال، وواقع. وهذا الواقع تتنوع على صعيده الرؤى أو المواقف التي تصف نفسها بالإسلامية، سواء على مستوى الحركات المعارضة السياسية أم على مستوى السياسات الرسمية.

وترجع هذه الإشكاليات - بالطبع - إلى طبيعة الإسلام؛ فهو ليس مجرد "دين" وفقًا للمعنى الضيق، ولكن نظام عقيدي وقيمي شامل ومصدر لقواعد وأسس ومبادئ وأحكام إدارة كافة العلائق. ومن ثم فإن دراسة العلاقة بين الإسلام والسياسة الخارجية، أو غيرها لا بد وأن تنطلق مما يمثله كإطار مرجعي أو منظومة قيم خاصة بالمجال محل البحث.

وبالفعل، فإنه على صعيد العلاقات الدولية بصفة عامة لابد وأن نميز الرؤية التأصيلية التأسيسية المستمدة من الأصول الإسلامية التي تقدم قواعد ومبادئ وأسس وأحكام وقيم العلاقات الخارجية للمسلمين، سواء تجاه بعضهم البعض أم تجاه الأمم الأخرى.

وتختلف الاتجاهات والمدارس الفقهية حول أبعاد هذا التأصيل بالطبع (٣١). ومن ثم تختلف المواقف والرؤى الفكرية الإسلامية للقضايا الإسلامية المعاصرة باختلاف استنادها إلى أي من هذه الاجتهادات. وهذا الاختلاف الفقهي أو الفكري من طبائع الأمور؛ لأن في اختلاف المسلمين

رحمة[٣٢] ومن أحدث الأدلة على هذه الاختلافات -التي استندت إلى الإسلام كإطار مرجعي - تلك التي ثارت مثلاً حول الصراعات المتفجرة في عالم المسلمين مثل: الحرب "العراقية - الإيرانية"، وحرب الكويت، وأزمة كوسوفا، أو حول تحالفات الحرب الباردة بين الشرق والغرب، أو حول السلام والحرب مع إسرائيل، وحول شكل تحقيق الوحدة الإسلامية استجابة لمفهوم وحدة الأمة، أو أدوات إدارة العلاقات مع الغرب الذي يفرض سيطرته وهيمنته على نحو يهدد كثير من الثوابت الإسلامية، أو العلاقة بين القوميات والإسلام، أو العلاقة بين مفهوم الدولة القومية ومفهوم الأمة، وحول شكل مناصرة المسلمين المستضعفين، أو حول تكييف ظواهر عالمية مثل العولمة ... ولهذا لا عجب أن نتساءل -وأن يتساءل غيرنا معنا-: أي إسلام الذي يقصدونه في الدراسات والتحليلات؟ هل ما يُسمى "الإسلام الثوري التقدمي" الذي دافع عنه عبد الناصر، أم "الإسلام المحافظ" ثم "الانقلابي" الذي مثله السادات، أم "الإسلام السياسي الرسمي" الذي يمثله مبارك؟

هل المقصود في هذه الدراسات والتحليلات "الإسلام الأصولي" الذي يتهمنا الغرب به وفق مفهومه عن الأصولية، ومن ثمّ مفهومه عن السياسة الخارجية الأصولية أي السياسة التي تتبنى العداء للغرب، وترفضه وتهدف إلى تدمير حضارته، وتتخذ من العنف أو الإرهاب سلاحًا، أم هو ما يُسمى "الإسلام المعتدل أو التوفيقي" الذي يهادن الغرب، ويتعاون معه تحت ظلال مبررات اعتذارية ودفاعية؟ كذلك هل المقصود إسلام السعودية أو إيران اللتين هاجمهما عبد الناصر، ثم حالفهما السادات؟، هل المقصود الإسلام لدى عبد الناصر الذي غلف به الاشتراكية والقومية العربية والعداء للإمبريالية، أم الإسلام لدى السادات الذي غلف به سياساته الانقلابية على سياسات سلفه الداخلية والخارجية؟ هل المقصود الإسلام الذي لجأ إليه السادات لتبرير التوجه نحو السلام مع إسرائيل أم الذي يستبعدونه، حين يستبعدون البعد الديني أو التفسير الديني لطبيعة الصراع مع إسرائيل؟ ... إلخ.

ألا يجدر القول على ضوء كل هذه التساؤلات السابقة وغيرها بأنها تطرح جميعها رؤى ومواقف "إسلامية"، وليس عن الإسلام؛ فإن أحد الأسس المنهاجية التي تنطلق منها دراستنا هو التمييز بين الإسلام كنص، كأصل (قرآنًا وسنة) فهو الثابت، وبين الاجتهادات الفقهية المتغيرة حوله عبر الزمان والمكان، وبين توظيف هذه الاجتهادات أو تلك لتبرير مصالح أو أهداف وطنية، كما أدركها القادة أو المفكرون أو قوى المعارضة الإسلامية في ظل ضغوط الأوضاع الداخلية والخارجية.

وإذا لم يكن من الممكن أن نقف بالتفصيل عند الرؤية التأصيلية التأسيسية التي تمثل إطارًا مرجعيًا لدراسة الموضوع (تشخيصًا وتفسيرًا)[٣٣] فإنه يكفي القول بأمرين: من ناحية أن الدوافع السابق شرحها تبين طبيعة المنظور الذي أتناول به الموضوع، - وهو الأمر الذي أثر مثلا على تغيير العنوان -. كما ينعكس على طبيعة الإطار النظري موضع التطبيق، والمنبثق عن أطر العلاقة

بين الدين والسياسة الخارجية، وكما يتضح من الأسئلة المطروحة سابقا حول طبيعة المقولات والمنطلقات في بعض الدراسات السابقة في الموضوع ... وهكذا؟

ومن ناحية أخرى: فإن التأصيل الإسلامي للعلاقات الدولية وللعلاقات الخارجية للدول الإسلامية، إنما يتمحور حول ثلاثة مجالات أساسية:

الأول: هو أساس العلاقة مع الآخر (سلمًا أم حربًا أم دعوة)، وهو المجال الذي يثير كل أبعاد قضية "الجهاد"، والعلاقة بين الأداة القتالية والأداة السلمية.

الثاني: يطرح أسس العلاقات بين الدولة الإسلامية انطلاقًا من مفهوم الأمة الإسلامية ووحدتها والنصرة المتبادلة بين شعوبها وأقوامها.

الثالث: يتصل بعوامل القوة وأسس البناء الداخلي، وعلاقتها بالمجالين الآخرين سلبًا أم إيجابًا. وإذا كان واقع الأمة الإسلامية يُلقي بكثير من الظلال على أسس وأشكال علاقتها مع الأمم الأخرى (في ظل التخلف والتبعية)، وحول أسس وأشكال العلاقة بين شعوبها (التجزئة وافتقاد النصرة الفاعلة المطلوبة)، وحول حالة عناصر القوة المتهاوية؛ فلا بد وأن نتساءل: ما طبيعة ووزن تفاعل سياسة مصر الخارجية مع هذا الواقع تأثيرًا وتأثرًا؟ وكيف تعكس قضايا السياسة المصرية وأدواتها، وأهدافها، وسلوكها ...إلخ هذا التفاعل؟

وتتطلب الإجابة - بالطبع - رصدًا وتشخيصًا لمواقف "رسمية"، ومقارنة مع مواقف "غير رسمية" وصولاً في النهاية إلى تقديم رؤية تقييمية حول نمط العلاقة، وحجم الفجوة بين الأصل والواقع، وأسبابها، وكيفية تضييقها في ظل ما تفرضه الأوضاع المحيطة من سقف على حركة مصر؛ قلب الأمة العربية الإسلامية، والركن الركين من أركان الأمة الإسلامية، سواء في تاريخ شهودها كما في تاريخ مقاومتها وصمودها الراهن.

ومما لا شك فيه، أن أحد أهم أهداف هذا التقويم هو - كما سيرد بالتفصيل لاحقًا - مراجعة مقولة: "توظيف الإسلام كأداة"، ومقولة: "التعارض بين الإسلام والمصالح الوطنية أو القومية"، على أساس أن الأخيرة هي التي تحدد السياسات، وليس قواعد الإسلام، وأن هذه المصالح بدورها قد تتطابق مع أو قد لا تدعم مصالح الأمة. ومراجعة هاتين المقولتين -على ضوء خبرة الحالة المصرية - تهدف بدورها إلى نقض المفهوم الغربي عن الفصل بين الدين والسياسة، وعدم انطباقه على الحالة المصرية.

(بالرغم من الفجوة بين الأصل والسياسات) بل وبيان أن العكس هو الصحيح، ولكن بمعنى خاص بالمجتمعات الإسلامية، وبطبيعة الإسلام ذاته عن العلاقة بين الدين والسياسة.

٣. الإطار النظري والأسئلة البحثية: ما مستويات دراسة تأثير الإسلام انطلاقًا من الأسس

النظرية لدراسة السياسة الخارجية بأبعادها المتعددة، وانطلاقًا من الأسس النظرية لدراسة أثر الدين على هذه السياسة؟

بالرجوع إلى أدبيات نظرية السياسة الخارجية، وبالرجوع - بصفة خاصة - إلى الإطار النظري لتحليل السياسة الخارجية الذي قدمه أ.د. محمد السيد سليم (٣٤) ، نجد أن دراسة السياسة الخارجية تنقسم إلى دراسة ثلاثة متغيرات أساسية:

المتغير التابع: وهو السياسة الخارجية على مستوى البعد العام أي: الأهداف، التوجه، الدور، الأدوات، القضايا. وعلى مستوى البعد الجزئي أي: السلوك، القرارات.

أما المتغير المستقل فالمقصود به مجموعة المحددات الداخلية والخارجية، وهي محددات موضوعية، ومحددات ذاتية متصلة بإدراك صانع القرار لهذه المحددات والعوامل المؤثرة على تشكيل البعد العام، وعلى نتائج تنفيذ السياسة الخارجية.

وتمثل القيادة، أو مؤسسة صنع السياسة واتخاذ القرارات "المتغير الوسيط" بين المتغيرين السابقين من خلال عملية صنع السياسة.

ومما لا شك فيه أنه - على ضوء نتائج أدبيات دراسة العلاقة بين الدين والسياسة الخارجية بصفة عامة (الدين كأداة للشرعية، والدين كأداة للتعبئة) ، وبالنظر أيضًا إلى أدبيات النظم السياسية والاجتماع السياسي في المنطقة العربية "والشرق الأوسط" التي تُجمع على أن السياسة والدولة والمجتمع في دول هذه المنطقة تتأثر بالإسلام باعتباره متغيرًا من متغيرات الثقافة والتكوين المجتمعي - يمكن أن نحدد مستويات دراسة تأثير الإسلام، وذلك باعتباره الدين الرسمي للدولة. وباعتبار (الشريعة الإسلامية) المصدر الأساسي للتشريع في مصر. وباعتباره دين الأغلبية من الشعب المصري الذي يضم نسيجه جماعة مسيحية. وباعتباره المحدد الأساسي لهوية الشعب المصري، وانتمائه الحضاري العربي الإسلامي. وباعتبار أن تراث الإسلام الفقهي والفكري والتاريخي، وكذلك التيارات الحديثة والمعاصرة المنتسبة إليه على اختلافها هي -كما يقول المستشار طارق البشري- الأصل، وغيره هو الوافد عليه. أخيرًا باعتبار أن سياسات وتفاعلات القوى السياسية من حول الإسلام محكٌ لاختبار علاقات القوى بين النظام والمعارضة، بل بين النظام والقوى الخارجية.

ويمكن الإشارة إلى بعض المستويات التي يمكن أن يمارس الإسلام تأثيره من خلالها، والتي يطرح من ثم كل منها مجموعة من الأسئلة البحثية التي تقدم خبرة السياسة المصرية الإجابة عليها - كما سنرى بالتفصيل المقارن في الجزء الثاني من الدراسة- فما هذه المستويات؟

مستوى المحددات (التشكيل، والفعالية):

١- النسق العقيدي لصانع السياسة ومتخذ القرار، لا بد وأن يؤثر على رؤيته للعالم، وعلى أسس تفسيره للظواهر، وعلى إدراكه للمحددات الموضوعية القائمة، ومن ثم يؤثر على تحديد التوجه العام للسياسة وأهدافها، وعند اتخاذ بعض قراراتها.

إذن هل مثل الإسلام إطارًا مرجعيًا للرؤساء الثلاثة؟ كيف تمكن الإجابة على هذا السؤال؟

هل يكفي تحليل الخطاب المعلن لنعرف ما إذا كان الإسلام يمثل إطارًا مرجعيًا، ومن ثم لا تصبح السياسة "علمانية" [٣٥] أم أنه يمثل مجرد متغير يتم توظيفه كغيره من المتغيرات، أم أن هناك حاجة لمؤشرات أخرى سلوكية، وأخرى ذاتية متصلة بالقيادة؟ وهل الأمر يقتصر على القيادة فقط، أم يمتد أيضًا إلى مؤسسات صنع السياسة الخارجية المصرية وتنفيذها؟

٢- محدد ثقافة المجتمع، وهوية الشعب، ومنظومة القيم، ومن ثم كيف تؤثر طبيعة هذا المحدد على تشكيل توجه السياسة وسلوكها وأدواتها من خلال ما تفرض من ضغوط وقيود، أو من خلال ما تطرحه من فرص أمام القيادة لتوظيف الإسلام كأداة للتعبئة -عبد الناصر، والبعد الإسلامي للقومية، والاشتراكية، أو الشرعية - (عبد الناصر عقب هزيمة ١٩٦٧)[٣٦]، أو من خلال ما تتعرض له الهوية والقيم من تحديات خارجية تستثير قوى المعارضة الداخلية [٣٧]، أو تشكل موقف الرأي العام من قضايا مصيرية؟ [٣٨]

٣- الإسلام والنظام السياسي كمحدد داخلي؛ أي الإسلام كإطار مرجعي لقوى المعارضة المنظمة، وتأثيرها على "السلطة السياسية" من حيث الموارد المتاحة أو القيود المفروضة، وما لذلك من انعكاسات على توجه السياسة، وعلى سلوكها تجاه قضايا (مثل السلام مع إسرائيل)، أو تجاه فواعل دولية أخرى (العلاقات مع الولايات المتحدة مثلا). بعبارة أخرى: هل تؤثر طبيعة توزيع علاقات القوى بين السلطة الرسمية والقوى الإسلامية المعارضة على مواقف وتوجهات السياسة الرسمية، أم أن الفجوة بين مواقف الجانبين تبين محدودية تأثير هذه القوى المباشر على مسار السياسة الرسمية الأساسي (السلام مع إسرائيل، العلاقات مع إيران والسودان ...)، وبالطبع تختلف استراتيچيات إدارة السلطة لما تمثله القوى الداخلية من ضغوط؛ فهناك استراتيچية التكيف، أو استراتيچية الاحتواء، أو استراتيچية المواجهة والعزل؟ فإذا كان عبد الناصر ومبارك قد استخدما استراتيچية المواجهة والعزل مع "الإخوان" و"الجماعات الإسلامية" على التوالي؛ فإن السادات شرع في استراتيجية التكيف والاحتواء، ووصل إلى استراتيجية المواجهة. ولكل من هذه الاستراتيچيات دلالاتها بالنسبة لقضايا وأبعاد السياسة الخارجية وموقف هذه السياسة منها.

٤- الإسلام، كمؤثر على المحددات الخارجية، وخاصة ما يتصل بحالة النظام الدولي وهيكل هذا

النظام وقضاياه ودلالة موضع الإسلام (كقوة دولية) بالنسبة لآثار هذه المحددات على السياسة الخارجية المصرية؛ فماذا عن أثر الحرب الباردة والقطبية الثنائية بالنسبة لوضع الإسلام كقوة عالمية؟ وهل يختلف عن أثر ما بعد الحرب الباردة، ونظام ما بعد القطبية الثنائية؟ بعبارة أخرى: ألم تؤثر هذه المحددات على نمط توظيف الرؤساء الثلاثة للإسلام (مثلاً: ألم يؤدِّ موقف مصر -عبد الناصر- من صراع الحرب الباردة إلى توظيف الإسلام ضد الغرب وبعض النظم العربية؟).

مستوى التوجه والدور والأهداف[٣٩]:

كيف تحتل الأمة الإسلامية وقضاياها موضعًا على صعيد كل من هذه الأبعاد الثلاثة ؟ وما وزنها بالمقارنة بوضع مصر والأمة العربية؟ وهنا يقفز أمامنا مفهوم الدائرة الإسلامية بالمقارنة بالدوائر الأخرى؛ حيث يتجمع عنده الإجابة على الأسئلة السابقة. كيف؟

١- **التوجه:** وبالنظر إلى التطبيقات العامة للتوجهات الأساسية للسياسة الخارجية (الإقليمي/ العالمي، الثوري / الإصلاحي، التدخلي / اللاتدخلي) لا بد وأن نتساءل: هل الطابع العام والخصائص الأساسية لسياسة مصر خلال نصف القرن الماضي تعكس وضعًا خاصًا للأمة الإسلامية من حيث نطاق التوجه وأهدافه وأدواته؟ وما هو وضعها المقارن بالنسبة لدوائر الاهتمام الأخرى أو دوائر الانتماء الأخرى لمصر (القومية والجغرافية والسياسية)؟ وكيف يعبر الخطاب الرسمي عن طبيعة السياسة تجاه هذه الدائرة ومبررات الاهتمام بها من عدمه؟ ولماذا تحرك ترتيب الدائرة الإسلامية بالنسبة للدوائر الأخرى؟ ما أثر المحددات على هذا الترتيب (ما سبب ظهور هذه الدائرة عند عبد الناصر، وتأرجحها عند السادات، وتراجعها عند مبارك؟)، وما طبيعة إدراك القادة وضع الأمة الإسلامية في النظام الدولي وإمكانيات تغييره وقيود وضغوط بقاء الوضع الراهن؟

٢- **الدور:** وبالنظر إلى المفاهيم المتصورة لأدوار السياسة الخارجية (مثلاً : قاعدة الثورة، المعادي للاستعمار، المستقل الوطني، المعادي لأيديولوجية أو المدافع عنها، النموذج، قائد التكامل الإقليمي أو عبر الإقليمي.. إلخ)؛ فهل كان تصور القيادة المصرية لطبيعة موقعها في النسق الدولي والوظيفة الرئيسية التي تؤديها في إطاره يعكس أن الأمة الإسلامية تُعد مجالاً رئيسيا تتمتع فيه مصر بنفوذ، أو تسعى لأن تتمتع فيه بنفوذ يمكنها من إحداث تأثير في الأنساق الإسلامية، وفي النسق الدولي الشامل؟ بعبارة أخرى: هل كان دور مصر هو أن توحد الأمة الإسلامية، أم أن توحد الأمة العربية، أم أن تندمج في النظام العالمي القائم ....؟؟

هل كان دور مصر - أبدًا - هو دور صانع السلام في مواجهة إسرائيل، أم صانع السلام في أرجاء العالم الإسلامي في مواجهة الانتهاكات التي تتعرض لها الشعوب المسلمة وتهدد استقرار وسلام مناطق العالم الإسلامي؟

٣ ـ الأهـداف: أي التفصيلات المتعلقة بالأوضـاع التـي تـود مصـر أن تحققها علـى الصعيـد الخارجي، وذلك بالتأثير في النسق الدولي أو في الدول الأخرى، من خلال تخصيص بعض الموارد. وبالنظر إلى موضوعاتها (الإقليم، النظام السياسي، الموارد والثروات، المكانة الدولية)، وبالنظر إلى مضمون الأهداف (حماية الذات، والأمن، والرفاهية الاقتصادية، والهيبة الدولية) كيـف يظـهر تـأثير الإسلام؟ وما درجته؟ هل تدخل الأمة الإسلامية فـي نطـاق هـذه الأهـداف، أم تظـل أهدافـا ومصـالح وطنية بالدرجة الأولى؟ وكيف تتحقق هذه الأخيرة؛ هل بالقدرات الذاتية أساسًـا أم بالتحالفـات أيضًـا؟ ومـع من؟ هل تحـوز الـدول الإسـلامية أولويـة علـى صعيـد هـذه التحالفات؟ هـل تضـع الحسـابات المصرية أن مكانة مصر الدولية يمكن أن تتحقق من خلال تدعيم التحالفـات والروابـط الإسـلامية أم من خلال اتجاه آخر لها؟ هل حماية الذات أم الحفاظ على الموارد والثروات وتنميتـها أو تعبئتـها مـن الخارج يمكن أن يحـول دون القيـام بالتزامـات تجـاه الـدول أو الشـعوب الإسـلامية، والتـي تفرضـها الرابطـة الإسـلامية؟ وهـل يمكـن أن تنـال هـذه الأهداف مـن العلاقـات المصريـة مـع بعـض الـدول الإسلامية، بل ومن السلوك تجاه القوى الإسلامية في الداخل؟

إن تراكم الأسئلة المثارة عاليًا حول: التوجه، الدور، الأهداف، إنما يطرح وبقوة إشكالية أساسية، وهي العلاقة بين المصـالح والأهداف الوطنية، وبين الرابطة العقدية ومصـالح الأمة الإسـلامية، علـى ضوء متطلبات هذه الرابطة بالنسبة للوحدة الإسلامية والنصرة، وبالنسـبة لنمط العلاقـة مـع الآخـر. هذا وتصبح الأبعاد السـلوكية وأدوات السلوك تجـاه أنمـاط القضايـا الأساسية ـوخاصـة الإسلامية- بمثابة المجال لاختبار الإجابة على كل هذه الأسئلة.

مستوى السلوك، الأدوات والقضايا:

كيف سلكت مصر تجاه القضايا المتعلقة بدول أو شعوب إسلامية، أو قضايا تمـس العلاقـات بيـن دول إسلامية مثل قضايا الصراعات المتفجـرة فـي البلقـان والشيشـان، مثل قضيـة منظمـة المؤتمـر الإسلامي، قضية التعاون الاقتصادي الإسلامي، العلاقات مع دول الأركان الأخرى، وخاصـة تركيـا وإيران؟ هل ظهرت متطلبات الرابطة العقدية أم المصلحة الوطنية المصريـة فـي الخطـاب الرسـمي والسلوك الفعلي تجاه هذه القضايـا، أم يقتصـر اسـتحضار الرابطـة العقديـة علـى قضايـا خاصـة -أي الثقافية والروحية والدينية ، وفي ساحات ومجالات ومناسبات من ذات نفس الطبيعة؟ وهل يعني هـذا أن قضايا أخرى مثل قضايا التنمية والديون أو قضايا التسلح ليس لـها علاقـة بالإسلام، كمـا لـو أن الإسلام ليس له علاقة بالمادي انطلاقـًا مـن الرؤيـة العلمانيـة عـن وضـع الديـن وعلاقتـه بالظـاهرة الاجتماعية؟

ما الأدوات الرمزية بين أدوات السياسة المصرية؟ وهل هي الأسـاس فـي الحفـاظ علـى "الطـابع الإسلامي" للسياسة المصرية، أم أن أدواتٍ أخرى يتم توظيفها لدعم الروابط بيـن الـدول الإسـلامية،

وتحقيق المصالح المصرية من وراء هذه الروابط؟ وألا يتغير الوزن النسبي للقضايا محل اهتمام السياسة المصرية -وكذلك الأدوات- من مرحلة إلى أخرى من مراحل تطور السياسة الإقليمية والعالمية المحيطة، والتي شهدت تغيرات مهمة خلال العقود الخمسة الماضية؟ ألم يل ِ قضايا الحرب الباردة والتنمية الاشتراكية والقومية العربية وعدم الانحياز قضايا الانفراج، ثم ما بعد الحرب الباردة، وقضايا التنمية الرأسمالية، ثم الاندماج في النظام الرأسمالي العالم؟ ألم يكن للمواقف من هذه القضايا جميعها في تعاقبها من الخمسينيات وحتى التسعينيات أبعاد إسلامية واضحة الدلالة، سواء على مستوى الدوافع أم المبررات أم السلوك أم الأدوات؟

وبعد رسم خريطة هذه المستويات الثلاثة لدراسة تأثير الإسلام، ووضعها من تحليل السياسة الخارجية المصرية، يجدر أن نسجل **ثلاث ملاحظات أساسية:**

الملاحظة الأولى:

أن تعدد هذه المستويات يتحدى الاتجاه إلى قصر دراسة العلاقة بين الإسلام والسياسة الخارجية المصرية على كون الإسلام مجرد أداة دينية في يد الرؤساء؛ يوظفونها لتحقيق أهداف ومصالح سياسية. كما أن هذا التعدد سيساعد على تصميم إطار مقارن بين خبرة نظام الرؤساء الثلاثة، فضلاً -بالطبع- عن أنه ينظم عملية الانتقال من مجرد رصد وتشخيص إلى التفسير، ومن ثم إمكانية تحديد نمط العلاقة.

الملاحظة الثانية:

أنه يتبين من خريطة هذه المستويات الثلاثة أمران: من ناحية التقاطع والتداخل بين مناطق نظرية السياسة الخارجية التي تحدد وضع الإسلام في إطار دراسة السياسة الخارجية لدولة ما. ومن ناحية أخرى، نلاحظ العلاقة التفاعلية والممتدة بين الداخلي والخارجي؛ بحيث يصعب تحديد المتغير المستقل، أو المتغير التابع فيما يتصل بأثر الإسلام. وعلى سبيل المثال هل أهداف سياسة مصر تجاه الولايات المتحدة وإسرائيل هي التي تؤثر على مسلك النظام المصري تجاه الحركات الإسلامية، أم أن هذا المسلك هو الذي يؤثر على تشكيل تلك الأهداف والمصالح؟ هل مشاكل الاقتصاد المصري هي التي تفسر محدودية الدور المصري تجاه بعض الصراعات الدموية التي عانت منها بعض الشعوب الإسلامية، أم أن الرغبة في تعبئة موارد خارجية إضافية هي التي تفسر تلك المحدودية؟

الملاحظة الثالثة:

تطرح هذه المستويات لدراسة تأثير الإسلام على السياسة الخارجية مجموعة من الثنائيات الموضوعية والقيمية التي تشغل اهتمام الإطار الفكري المحيط بعملية صنع السياسة المصرية

ومخرجاتها. ويمكن أن نسجل الثنائيات التالية:

القومية / الإسلام، التحديث / الإسلام، مؤسسة صنع السياسة واتخاذ القرار /علماء الدين، الدولة القومية / الأمة الإسلامية، الرابطة القومية / الرابطة الإسلامية، المصلحة الوطنية / مصلحة الأمة، الإسلام السياسي / الدين الإسلامي، الظاهرة السياسية / الظاهرة الدينية، السياسة العلمانية / السياسة الشرعية، الثقافة السياسية المصرية / الثقافة الإسلامية، المصالح / القيم، الواقع / المثال، العلماني / الديني، الإيمان الديني / البراجماتية السياسية. وتقع هذه الثنائيات في مجملها في خلفية الإشكالية الأساسية - السابق الإشارة إليها - ؛ أي إشكالية العلاقة بين الرابطة العقدية، والمصالح والأهداف الوطنية، وهي الإشكالية التي تصب عندها كل الأسئلة البحثية المثارة عاليًا حول المستويات الثلاثة لتأثير الإسلام.

ومن ثم كيف نحدد العلاقة بين الوطنية والإسلامية؟ هل الحديث عن المصلحة الوطنية يعني دائمًا التناقض مع مصلحة الأمة؟ وما معيار الحكم على ذلك، أم أن الخطأ يكمن في تحديد المصالح الوطنية وفقًا لمعايير الواقعية البراجماتية العلمانية الخالية من منظومة القيم الإسلامية؛ حيث إن الإسلام لا يتناقض مع مصالح الوطنية؛ بل إن مراعاة قواعده وأسسه هي التي تحقق هذه المصالح الحقيقية، وليس الآنية منها فقط؟ وبناء عليه، فما الذي يؤثر على تحديد المصالح القومية والوطنية على أسس واقعية براجماتية؟ هل هي نتيجة طبيعة الإطار المرجعي للقادة الذي أضحى علمانيًا أم هي براجماتية "إسلامية"؟ ومن ثم ما العلاقة بين الثابت الذي ظل ثابتًا، والمتغير تحت تأثير الظرف التاريخي؟ بعبارة أخرى: أليس من الضروري أن نعيد صياغة الأسئلة المتصلة بالعلاقة بين الرابطة العقدية والمصالح الوطنية المصرية، والتي تطرح الثنائيات المشار إليها عاليًا، وذلك على نحو ينفي أن سياسة مصر سياسة علمانية، ويبين أنها سياسة دولة يتزايد إدراك قادتها للسقف الذي تفرضه الضغوط على حركتها وفقا لمتطلبات الرؤية الإسلامية. ومن ثم فإنه يمكن لهذه الدولة أن تعظم مصالحها من توظيف الرابطة الإسلامية.

الجزء الثاني

بعد إعادة تعريف مفهوم الدائرة الإسلامية:

قراءة مقارنة في سياسات (عبد الناصر، السادات، ومبارك)، المقولة، المنهج، أبعاد المقارنة

بالانتقال التراكمي من حيثيات دواقع الاهتمام بالموضوع إلى الإشكاليات المتنوعة التي تطرحها دراسته بطريقة منظمة نصل إلى إعادة تعريف الدائرة الإسلامية، وهو الأمر الذي يقودنا إلى صياغة المقولة الأساسية التي تلخص نتائج القراءة المعرفية والمنهاجية في هذه الدوافع والإشكاليات، كما يجب أن نحدد منهج مناقشة هذه المقولة في إطار مقارن بين أبعاد خبرة سياسات الرؤساء الثلاثة.

(١) إعادة تعريف مفهوم الدائرة الإسلامية ومضمونه الجديد.

من ناحية: مفهوم الدائرة الإسلامية الشائع يعكس وعيًا رسميًا بالفضاء الإسلامي وبالعامل الإسلامي. إلا أنه بالنظر إلى مسميات الدوائر الأخرى نجد أن مفهوم الدائرة الإسلامية يصيب بالصدع مفهوم الأمة الإسلامية، الذي لا يقوم على أساس جغرافي أو قومي، ومن ثم فإن تحديد الدائرة الإسلامية - إلى جانب دوائر أخرى - لا يعكس الرؤية الإسلامية للعالم التي تتخذ من الرابطة العقدية معيارًا لتقسيم العالم. وفي المقابل، فإن هذه الرؤية لا تنفي دوائر الانتماء الأخرى، ولكن لا تعدها بدائل ذات أولوية على حساب الدائرة الإسلامية.

ومن ثم، فإن استخدام مفهوم الدائرة الإسلامية الشائع إنما يمثل مخرجًا من أزمتين:

الأزمة الأولى هي: أزمة واقع العلاقات الدولية الإسلامية الراهنة، وبالتالي أزمة السياسات الخارجية للدول الإسلامية الكبرى تجاه بعضها البعض، وتجاه بقية العالم، وهي الأزمة الناجمة عن الضباب الذي أصبح يحيط بمفهوم الأمة الإسلامية. ولذا تصبح ثمة حاجة إلى إحياء وتجديد مفهوم الأمة فكرًا وواقعًا كأساس للإصلاح الفكري اللازم بدوره كشرط مسبق لإحياء فعالية الأمة الإسلامية.(٤٠)

أما الأزمة الثانية فهي: أزمة تعريف "الدولة الإسلامية" الناجمة عن ضغوط الواقع، وتراث المرحلة الاستعمارية، وتراث مرحلة بناء الدول القومية بعد الاستقلال، وهو الأمر الذي أحاط المفهوم الأصلي بالضباب أيضًا.(٤١) ولقد أوجدت منظمة المؤتمر الإسلامي مخرجًا من هذه الأزمة بعدم وضع شروط للعضوية، في حين أوجد الغرب لنفسه مخرجًا آخر بالتمييز بين المسلم، والإسلامي Islamic والإسلاموي Islamist، ومن ثم الإسلامية كأيديولوجية Islamism، وهو المخرج الذي تبنته عديد من الدراسات العميقة والمنظمة في مجال العلاقة بين الإسلام والسياسات(٤٢) للتمييز بين الدول التي لا تزال تعلن الإسلام إطارًا مرجعيًا لها مثل إيران بعد الثورة، السعودية، باكستان، السودان مؤخرًا، وبين غيرها من الدول الإسلامية وفقًا لمعايير أخرى مثل معيار عدد السكان من المسلمين، وتعريف دستورها للدين الرسمي.

ومن ناحية أخرى: فإن مفهوم الدائرة الإسلامية ينزع عن الدوائر الأخرى اتصالها بالإسلام، كما ينكر ما يمثله الإسلام من روابط بين التفاعلات فيما بين هذه الدوائر؛ فهل نستطيع أن ننكر أن الحوارات الفكرية حول العروبة والقومية العربية كان لها بعد إسلامي واضح؟ هل يمكن أن ننكر أن تفاعلات النظام العربي سواء في مرحلة الحرب الباردة العربية أم "المرحلة البراجماتية" كان الإسلام متغيرًا أساسيًا في تشكيلها؟ هل الصراع العربي الإسرائيلي صراع قومي فقط، أم هو أيضًا صراع ذو طابع ديني؟ هل القضية الأفغانية قضية آسيوية أم هي قضية يلعب الإسلام دورًا أساسيًا

في تشكيلها، وفي تشكيل مواقف الأطراف الإقليمية والعالمية فيها؟

ألم تتأثر السياسة المصرية تجاه باكستان بالعامل المتصل بالحركات الإسلامية المعارضة؟ أين يمكن تسكين قضايا الأقليات أو الجماعات المسلمة في الشرق او الغرب؟ هل هي مجرد قضايا داخلية في دول غير إسلامية لا محل للتدخل فيها أو الاهتمام بها، أم هي شعوب مسلمة في حاجة للنصرة، ومن ثم لا بد وأن تؤثر على سياسة مصر تجاه هذه الدول؟ هل يمكن أن يقتصر البعد الإسلامي في سياسة مصر تجاه تركيا - أو في علاقاتهما - على ما يتصل بالتنسيق بينهما في نطاق منظمة المؤتمر الإسلامي؟ (٤٣)، ألا تتأثر سياسة مصر تجاه إيران وتركيا بأثر الإسلام على النظام السياسي لكل منهما، وعلى العلاقات العربية بكل من هاتين الدولتين غير العربيتين؟ ...(والمقصود بالإسلام هنا: مستويات تأثيره على دراسة السياسة الخارجية السابق توضيحها).

ومن ناحية ثالثة: غلبت القضايا والاهتمامات ذات الطابع الثقافي والديني والروحي على مضمون مفهوم الدائرة الإسلامية الشائع، وذلك فهم قاصر لطبيعة الإسلام ورؤيته للظاهرة الاجتماعية في تكامل أبعادها وليس انفصالها. فهل يمكن مثلاً أن تقتصر سياسة مصر تجاه الدائرة العربية أو الأفريقية أو دول الجوار على الأدوات والقضايا الاقتصادية والعسكرية فقط، أم لابد وأن تمتد إلى نظائرها الثقافية والدينية؛ حيث كان للأخيرة وزن أساسي وفاعل في سياسات مصر العربية والأفريقية حتى نهاية الستينيات حين كان الدور الثقافي المصري (ومن خلال أدوات إسلامية) دعامة أساسية من دعامات الدور المصري العربي والأفريقي في ظل رئاسة عبد الناصر؟.

مفاد القول، إنه بالرغم من الاعتراف بأن هناك في نظرية السياسة الخارجية معايير لتصنيف أنماط قضايا هذه السياسة وتحديد مجالات ونطاقات إدارتها (الإقليمية، الثنائية، الجماعية متعددة الأطراف)، وبأن هناك - وخاصةً بالنسبة للدول الصغرى - مجالات للحركة ونطاقات تحوز الأولوية عن غيرها؛ حيث لا تستطيع هذه الدول - بحكم مواردها وقدراتها - أن تتحرك بنفس درجة الاهتمام والفعالية تجاه أنماط القضايا المختلفة، أو المجالات المتنوعة الإقليمية، الثنائية، الجماعية، وبالرغم من كل هذه الأبعاد الأكاديمية، النابعة من المنظور "التقليدي" لدراسة السياسة الخارجية، إلا أن آفاق المنظور "الحديث" لهذه الدراسة(٤٤) تفسح مجالاً رحبًا متجددًا يتسع لأبعاد المنظور الذي تم من خلاله إعادة تعريف "الدائرة الإسلامية"؛ لأنه يتعدى الدول القومية كوحدات للسياسة الخارجية، ويمتد إلى أنماط جديدة من الفواعل والقضايا، ويهتم بأنماط جديدة من التفاعلات عبر القومية والشعبية وغير الرسمية، كما ينحو للتفسير من خلال عوامل أخرى غير عوامل سياسات القوى وتوازنات القوى التقليدية التي تركز على العوامل العسكرية والسياسية والتقليدية.

(٢) المنطلق الأساسي للدراسة:

إن إعادة تعريف الدائرة الإسلامية -على النحو السابق توضيحه- ينقلنا إلى نطاق أرحب

لدراسة العلاقة بين الإسلام والسياسة الخارجية المصرية من خلال منظور خاص ينطلق من الإسلام (عقيدة وقيمًا وأحكامًا ومبادئ وتاريخًا وحضارة)، وذلك في مقابل الاجتهادات الأخرى التي تنطلق من منطلقات أخرى نظرية أو أيديولوجية (الاقتصاد السياسي، وسياسات القوى، الاجتماع السياسي).

ويعني هذا المنظور الخاص أنه وإن لم يعُد الإسلام إطارًا مرجعيًا للسياسة الرسمية المصرية - كما كان من قبل - ، وذلك تحت تأثير خبرة القرنين الماضيين، التي أفرزت نتائجها بالتدريج، إلا أن الإسلام يظل مكونًا أساسيًا ودائمًا في المجتمع والدولة والسياسة في مصر، ولا تشذ عن ذلك بالطبع السياسة الخارجية المصرية. فالعلاقة بين الإسلام وهذه السياسة قائمة، وستظل قائمة، وإن اتخذت من مرحلة إلى أخرى شكلاً أو نمطًا يمثل محصلة أبعاد كل مرحلة بمحدداتها وقضاياها وتفاعلاتها وأدواتها.

وإذا كان البعض قد يرى في هذا المنظور قفزًا بدراسة السياسة الخارجية المصرية من التحليل السياسي إلى ما قد يُسمَّى "التحليل الديني" أو "التفسير الديني"؛ فذلك يرجع إلى مفهومهم عن الدين، في حين أن المنظور المطروح عاليًا لا يرى انفصالاً بين الديني والسياسي والاقتصادي وغيره؛ لأنه منظور حضاري واسع يجمع بين المادي وغير المادي. هو ليس دينيا بالمعنى الأخلاقي القيمي المثالي غير الواقعي المنعزل عن الواقع ومعطياته المادية، ولكنه منظور ذو طبيعة قيمية واقعية. فهو يتجه لرصد وتشخيص الواقع بقدر ما يتجه لتفسيره وتقويمه سعيًا نحو تغييره على ضوء النسق القيمي الكامن فيه.

(٣) وأخيرًا نصل إلى صياغة المقولة التي ينبني عليها هذا الجزء من الدراسة. ما الحاجة إلى تحديدها؟ فحيث إنه لا يمكن في هذا الجزء - بنطاقه ومداه الزمني الممتد - تنفيذ كل متطلبات نتائج المراجعة النقدية المعرفية والمنهاجية التي تمت في الجزء الأول، والتي أفرزت إعادة تعريف مفهوم الدائرة، فإنه لا بد وأن نحدد منهجًا إجرائيًا لدلالة هذه النتائج.

ولذا فلن نتوقف - بالطبع - بالتفصيل عند المستويات المتشعبة التي يمكن أن ندرس - على صعيدها - علاقة الإسلام بالسياسة الخارجية المصرية خلال نصف القرن الماضي، كذلك لن نقتصر على دراسة أحد هذه المستويات فقط دون غيرها. ومن أمثلة موضوعات هذه المستويات ما يلي: النسق العقيدي لكلٍ من الرؤساء الثلاثة وأثره على خطابهم حول ما يُسمَّى "الدائرة الإسلامية"، سياسة مصر تجاه منظمة المؤتمر الإسلامي، موضع الإسلام من خطاب السياسة المصرية وسلوكها تجاه الصراعات العرقية الدينية خلال التسعينيات، موضع الإسلام من خطاب السياسة المصرية وسلوكها تجاه لعبة الصراع الدولي في مرحلة الحرب الباردة، موضع الإسلام من خطاب السياسة

المصرية وسلوكها تجاه مرحلة العولمة، الجماعات المسلمة أو الأقليات المسلمة وسياسة مصر تجاه الدول التي تتضمنها (مثلاً روسيا، الهند، يوغوسلافيا)، الإسلام وسياسة مصر تجاه إيران، سياسة مصر تجاه التيار الإسلامي في الحركة الوطنية الفلسطينية وموقفه من التسوية ...الخ.

فضلاً عن احتياج كل من هذه المستويات لمنهاجية خاصة لدراستها، فضلاً عن استحالة تقديمها جميعًا في هذا الموضع من الدراسة (٤٥)، فإن البديل المتاح هو تقديم إطار أو صورة أفقية كلية شاملة تعتمد على إعادة قراءة نتائج دراسات تفصيلية سابقة حول هذه المستويات المتشعبة؛ وذلك **لتحليل أبعاد المقولة التالية:**

إن اختلاف توجهات الرؤساء الثلاثة، وموقع الإسلام من النسق العقيدي لكل منهم، وكذلك التغير في طبيعة الإطار الوطني المصري، وفي طبيعة الإطار الدولي والإقليمي المحيط بالسياسة المصرية قد أفرز أنماطًا من العلاقة بين الإسلام والسياسة الخارجية المصرية، على نحو يبين أن هذه السياسة - وإن كانت همشت وقيدت من وضع "العالم الإسلامي" بجعله مجرد دائرة بين عدة دوائر أخرى - إلا أنها ليست سياسة علمانية (٤٦) بالمعنى الغربي الشائع. ولكن بدت ممارستها - في بعض الأحيان عكس متطلبات الرؤية الإسلامية التأصيلية، وذلك تحت تأثير ضغوط الظرف التاريخي، وكيفية إدراك القيادة لهذه الضغوط، وطبيعة تأثيرها على المصالح الوطنية المصرية وعلى المصالح الإسلامية.

ومن ثمَّ فإن مقولة "توظيف الرؤساء الثلاثة للإسلام كأداة لسياساتهم" يجب أن توضع في نصابها، ويتم إدراكها على النحو الصحيح؛ فإن قيمة هذه الأداة لدى الرؤساء تشير إلى ما للإسلام من موضع في مجتمعاتهم، ولكن من ناحية أخرى يبقى تقويم أثر هذا التوظيف - سلبيًا أم إيجابًا - على مصالح مصر أمرًا مفتوحًا. ويتطلب هذا تحديد الاختلاف بين الخطاب وبين الممارسات التي اقترنت بهذا الخطاب، وآثارها على مصالح مصر والأمة الإسلامية، وذلك وفقًا لقيم الرابطة الإسلامية أيضًا، وليس قيم المنفعة والمصلحة الآنية الوطنية فقط، كما تدركها القيادات في ظل ضغوط وقيود الظرف التاريخي.

(٤) كيف نصل إلى تحديد كل نمط من أنماط توظيف الإسلام؟ وكيف نفسره؟ وما فائدة الإطار المقارن؟

يتلخص منهج الدراسة في الأبعاد التالية:

- التركيز على سمات الخطاب الرسمي المعلن، ومؤشراته عن التوجه العام للسياسة من ناحية، وعلى مجالات السلوك والأدوات من ناحية أخرى؛ بحيث يتبين لنا موضع الدائرة الإسلامية بين الدوائر الأخرى، وطبيعة السلوك المصري وأدواته تجاه هذه الدائرة.

◆ الاهتمام بالتفسير من خلال استدعاء ما للأطر البيئية -الداخلية منها والخارجية- من آثار على التوجه العام، كما يعكسه الخطاب ومؤشراته عن توظيف الإسلام من عدمه، وكما يعكسه السلوك تجاه الدائرة الإسلامية، أي الاهتمام بالتفسير؛ للإجابة أولاً على السؤال التالي: لماذا تم توظيف الإسلام في الخطاب؟ وكيف؟ ثم الإجابة - ثانيًا - على سؤال آخر، وهو: هل السياسة المصرية سياسة إسلامية؟ أي ما العلاقة بين المصالح الوطنية والقومية، ومتطلبات الرابطة الإسلامية أي ما العلاقة بين الواقعية والبراجماتية، والقيمية؟ وإذا كان السؤال الأول يتصل بمستوى الخطاب فإن السؤال الثاني يتصل بمستوى السلوك والأدوات تجاه الدائرة الإسلامية بالمقارنة بغيرها من الدوائر.

◆ بالرغم من عدم انفصال الخارجي عن الداخلي في مثل هذا الموضوع إلا أن بؤرة التركيز هي الخارجي. والرجوع إلى الداخل - بقدر ما - يمارس دوره كمحدد، وخاصة ما يتصل بالحركات السياسية الإسلامية المعارضة.

◆ تساعد المقارنة بين الرؤساء الثلاثة - والذين أحاطت بكل منهم أوضاع داخلية وخارجية مختلفة - على تقدير نمط تأثير هذه الأوضاع في ظل افتراض بقاء المتغيرات الأخرى المفسرة على حالها[٤٧]. كما تساعد المقارنة على تحديد طبيعة النمط؛ هل هو واحد متكرر أم هناك عدة أنماط؟ ومن ناحية ثالثة تساعد المقارنة على دعم تفسير كل نمط، أو تفسير الانتقال من نمط إلى آخر.

◆ تعتمد الدراسة بالأساس في هذا الموضع على دراسات سابقة حول الإسلام في سياسات مصر في ظل الرئاسات الثلاث، وخاصة عبد الناصر والسادات، مع الرجوع إلى بعض المصادر الأولية حول مرحلة مبارك بصفة خاصة. وتقدم دراستنا - بالمقارنة بهذه الدراسات - إضافة تتمثل في صياغة إطار مقارن تفسيري وتقويمي. ومن ثم فهو إطار لا بد أن يستعين أيضًا بنتائج دراسة تفاعل سياسات مصر مع توجهات الرؤساء نحو النظام الإقليمي والنظام الدولي والحركات الإسلامية الداخلية [٤٨].

إذن كيف يمكن تصميم إطار مقارن لعرض نتائج القراءة في مضمون هذه الدراسات؟ وهي التي تركز بالأساس -كما سبق التوضيح في الجزء الأول- على رصد وتشخيص سمات التوظيف، وليس على تفسيره، أو تحديد نمطه، أو الربط بين محاوره المختلفة التي تمثل مكونات التوجه العام للسياسة (مثلاً: الربط بين التوظيف الناصري في معركة القومية العربية، وتجاه الأحلاف الغربية، والاشتراكية).

يتكون هذا الإطار المقارن من العناصر التالية:

◆ **التحديات التي يفرضها على كل من الرؤساء الثلاثة: الوضع الداخلي، الإطار الإقليمي**

العربي، والمسافة الدولية مع بعض الدول الإسلامية الكبرى، النظام الدولي (هيكله، وحالته، وقضاياه، وقواعده).

- التوجهات الكبرى لسياسة كل من الرؤساء الثلاثة بالنسبة لأهم مجالات وقضايا السياسة الخارجية المصرية، وفي قلبها بالطبع ما يتصل بالإسلام والمسلمين بصورة مباشرة أو غير مباشرة.

- نمط توظيف الإسلام في خطاب كل من الرؤساء الثلاثة، وعلاقته المباشرة بالتوجهات الكبرى اللازمة لإدارة هذه التحديات، ومن ثم دلالة السياسات المقترنة به تجاه مجالات وقضايا السياسة وأدواتها.

- الفروق بين الأنماط الثلاثة من حيث الملامح والسمات، ومن حيث الأسباب المفسرة النابعة من التحديات، ومن ثم اتجاه ممارسة المحددات الخارجية والداخلية لتأثيرها.

- وإذا كانت مستلزمات تطبيق الإطار المقارن تتطلب المقارنة الرأسية بين الرؤساء الثلاثة حول كل عنصر من عناصر هذا الإطار إلا أن التداخل بين مجموعة العناصر وتأثيرها المتبادل بالنسبة لكل مرحلة فرضت على الدراسة اللجوء إلى أسلوب المقارنة الأفقي، بمعنى عرض نمط كل مرحلة من المراحل الثلاث بعناصرها المحددة جميعًا على نحو يقود في النهاية إلى تبيان أوجه المقارنة.

وبداءة تجدر الإشارة إلى أن الاختلاف في طبيعة الأطر الداخلية والإقليمية والدولية التي أحاطت بالرؤساء الثلاثة، وتفاصيل سياساتهم تجاهها - وإن كان يمثل المتغير المستقل في هذا الموضع من الدراسة- إلا أننا لن ندخل بالطبع في تفاصيله (٤٩)، ولكن تجدر هنا التذكرة بالملامح العامة التالية (التي تقترن بالتطور في مراحل السياسة الخارجية المصرية بصفة عامة):

إذا كان مناخ الحرب الباردة والاستقطاب الثنائي الدولي الحاد قد أحاطا بعبد الناصر، وكانت مصر في عهده جزءًا من النظام العربي في المرحلتين المسلمتين (مرحلة المد الثوري القومي، ومرحلة الانتقال)، وكان النظام المصري يمر بمرحلة التحول الاشتراكي وتدعيم أركان الحزب الواحد، فإن مصر مع السادات تفاعلت مع مرحلة الانفراج الدولي وتأزمه، كما شهد النظام العربي التحول إلى مرحلة البراجماتية والثروة النفطية بتحالفاتها الجديدة، في حين أخذ النظام المصري يشهد إرهاصات الصحوة الإسلامية التي وصلت إلى تبلورها في نهاية التسعينيات مع نظائرها في إطار العالم العربي وبقية العالم الإسلامي.

ولقد تزامنت بداية هذه الصحوة وتبلورها مع انتقال النظام المصري نحو النمط الرأسمالي للتنمية

وإرهاصات التعددية السياسية أو التحول الديموقراطي. وأخيرًا عايشت مصر مع مبارك مرحلة تصفية الحرب الباردة والقطبية الثنائية طوال الثمانينيات، ثم مرحلة العولمة والنظام العالمي الجديد. كما انتقل النظام العربي في الثمانينيات وعبر التسعينيات من بداية عملية التسوية السلمية الشاملة في مدريد إلى عواقبها وحتى موتها مع أحداث انتفاضة الأقصى. اقترن بهذه العملية تفاعلات إقليمية أخرى، كانت تشهد على عملية إعادة تشكيل للمنطقة في ظل "ما بعد الحرب الباردة".

وبالمثل، كانت مناطق العالم الإسلامي المختلفة (دولاً وأقليات) تشهد عمليات إعادة تشكيل مناظرة، كما شهدت من قبل خلال مراحل تحول النظام الدولي السابق من تأثيرات صراع القوى العالمية من حولها، سواء في ظل الحرب الباردة ثم الانفراج وآثارهما على "العالم الثالث" بصفة عامة.

وأخيرًا دخل النظام المصري منذ بداية الثمانينيات مرحلة تحول اقتصادية وسياسية أسست لقواعد النمط الرأسمالي للتنمية، واقتربت من عملية التحول الديموقراطي بكل دلالاتها بالنسبة لعلاقات القوى بين التيارات السياسية المختلفة، والقوى الاجتماعية والاقتصادية.

وإذا نظرنا - من منظار الإسلام - إلى الظواهر السياسية والمجتمعية والتحولات العالمية والإقليمية، سنجد أنه كان لسمات كل مرحلة من هذه المراحل الثلاث دلالات مهمة بالنسبة لعلاقة الإسلام بهذه الظواهر والتحولات. ألم يكن مثلاً للعولمة والنظام العالمي الجديد دلالة بالنسبة لوضع الإسلام والمسلمين منه، وبالنسبة للعلاقات بين "الإسلام والغرب" تلك العلاقة التي حازت اهتمامًا كبيرًا ومتعدد الجوانب طوال التسعينيات؟ ألم تقع المعارضة الإسلامية في قلب التحولات في النظام المصري والمجتمع المصري؟ .... إلخ.

ومن ناحية أخرى، فإن هذه الملامح العامة لهذه المحددات البيئية قد تم إدراكها من جانب الرؤساء الثلاثة على نحو أفرز التوجه العام لسياسة كل منهم الخارجية. وبالمثل فإن هذه التوجهات تمثل في هذه الدراسة متغيرًا مستقلاً آخر لن ندخل في تفاصيله بالطبع، بقدر ما يكفي تسجيل تطور ملامحها العامة على النحو التالي: من التوجه القومي العربي المعادي للغرب، إلى التوجه الوطني المعادي للشرق، إلى التوجه التوفيقي بين الوطني والعروبي، والبراجماتي في علاقته بالغرب.

إذن كيف انعكست هذه الاختلافات في المحددات، وفي التوجه على نمط العلاقة بين الإسلام والسياسة الخارجية المصرية في ظل الرؤساء الثلاثة؟ وما دلالة طبيعة كل نمط؟ وما دلالة هذه الاختلافات بينهم؟

أولاً: الإسلام والسياسة الخارجية المصرية في عهد عبد الناصر، نمط "الإسلام والثورة" ضد الرجعية والإمبريالية وإسرائيل، ومع الاشتراكية والقومية العربية والتحرر العربي، نمط رد الفعل لدعم الزعامة والدور العربي والعالمي لمصر.

سجلت الدراسات التي تناولت العلاقة بين الدين والثورة، الدين والدولة، الإسلام والسياسة الخارجية أو غيرها من "المسميات" في عهد عبد الناصر (٥٠)، وفي أبعادها المختلفة - الخطاب، الأدوات، السياسات- سجلت هذه الدراسات زخمًا في تحليل وثائق الثورة الثلاث (فلسفة الثورة، الميثاق، بيان ٣٠مارس)، وتحليل خطب وتصريحات عبد الناصر في مناسبات عدة، وكذلك متابعة الأبعاد الإسلامية في سياساته، ورصد تطور الأدوات الدينية والثقافية، ودورها في معارك عبد الناصر الداخلية والخارجية.

ويرى **د. حسن حنفي** أن هذا الخطاب، وهذه السياسات، وهذه الأدوات كانت بمثابة رد فعل من جانب عبد الناصر في المعارك التي فرضها عليه الغرب وحلفاؤه في المنطقة. "عبد الناصر يتكلم في الدين، وهو رجل سياسة، ويستعمل الدين في السياسة حتى وهو يحاجج لفصل الدين عن السياسة؛ فالدين في كلتا الحالتين بين عبد الناصر وخصومه في أتون السياسة، لما شهر سلاح الدين في وجه ناصر اضطر عبد الناصر لإعادة شهره في مواجهة خصومه؛ فعبد الناصر وخصومه سياسيون يستعملون الدين كسلاح أيديولوجي لتدعيم المواقف السياسية" (٥١).

وفي المقابل، يرى البعض الآخر (٥٢) في سياق عمل جماعي اجتهد في البحث عن القواسم المشتركة بين التيارين (الناصري والإسلامي) ودواعي الحوار بينهما وعوائقه- أن العلاقة بين الإسلام والناصرية تقع في أصل وصلب جدلنا الاجتماعي والتاريخي طيلة القرنين السابقين، بين ما هو نحن وما هو هم، والذي يراه البعض اجتماعيًا أو حضاريًا أو ثقافيًا أو دينيًا، وهو في كل الأحوال يختلط بعمق بسياسي. ولذا فيرى هذا الاتجاه "أن الناصرية كانت مقدمة المواجهة الحضارية ذات الصيغة السياسية لغزو الغرب لمنطقتنا العربية الإسلامية...، ومن ثم فإن الفضاء العام الذي ظهرت خلاله وتبلورت فيه الناصرية هو الذي أعطاها صفتها كمشروع عربي إسلامي في أساسه، أفرزته الحضارة العربية الإسلامية في محاولة منها للحفاظ على الذات من جموح الآخر الساعي نحو استيعابها ودمجها بداخله. ومن ثم كان انكسارها الهائل إيذانا بانتقال الصراع الحضاري إلى مرحلة أخرى جديدة... ". وكان انكسار الناصرية لدى هذا الرأي مرجعه الفشل في إعداد المجتمع والفرد وفقا لنموذج ثقافي وحضاري وقيمي متماسك وأصيل، أي مرجعه عدم انتباه الناصرية للأهمية القصوى التي يمثلها التراث - والإسلام في القلب منه - في امتلاك هذا النموذج الغائب.

بعبارة أخرى: بالرغم من أن الرأيين السابقين يجتمعان على أن الناصرية كانت استجابة "عربية - إسلامية" **للظرف التاريخي الذي واجهته المنطقة في بداية النصف الثاني من القرن العشرين، إلا**

أنهما اجتمعا أيضًا على أن نمط الاستجابة لم يعكس إلا توظيفًا للدين كأداة لرد الفعل مع فقدان الاهتمام بالبعد الأصيل لدور الإسلام في تنظيم المجتمع وسياساته. حيث لم تتحول المبادئ والقيم الإسلامية العامة إلى مشاريع حضارية تحقق أهداف الإسلام وقيمه على أرض واقع مصر الداخلي والخارجي على حد سواء؛ بل حدث العكس، وكانت هزيمة التجربة الناصرية في يونيو ٦٧، وانهيارها مع موت عبد الناصر دليل على ذلك.

وبدون الدخول في تفاصيل أسانيد وحجج الخطاب الناصري عند توظيفه الإسلام، والتي تزخر بها مصادر متنوعة، وبدون الدخول في تفاصيل الأبعاد الإسلامية لبعض السياسات، أو تفاصيل تطور أدوات هذه السياسات في دورها الداخلي أو الخارجي يكفي أن نتوقف عند بعض ملامح هذا النمط. وهي تبين كيف أن الإسلام كان أداة في يد النظام العسكري المصري أكثر من كونه إطارًا مرجعيًا، كما كان أداة رد فعل دفاعي وهجومي، وذلك على ضوء إدراك عبد الناصر لمحورية وضع الدين في المجتمع المصري والعربي، ونظرًا لاستخدام خصومه له في معاركهم ضده.

وتتلخص هذه الملامح حول محاور: (الخطاب، الدائرة، الأدوات) على النحو التالي:

(١) التحديات الأساسية التي واجهت عبد الناصر، ووظف الإسلام في الاستجابة لها في خطابه ومعاركه السياسية في إطار التوجهات الكبرى لسياسته هي: تحديات شرعية الثورة والانفراد بالسلطة، والتي أفرزت الصراع مع "الإخوان المسلمين" وغيرهم من القوى السياسية الداخلية المناوئة لعبد الناصر، وعلى رأسهم الشيوعيون. تحديات التنمية الداخلية، التي أفرزت تحديات شرعية التحول الاشتراكي والعدالة الاجتماعية في غياب الحرية السياسية. تحديات الزعامة للأمة العربية، التي أفرزت الصراع مع ما سُمّي - حينئذٍ - بالنظم العربية الرجعية ومناخ الحرب الباردة العربية. تحديات الحرب الباردة وصراع القوى العالمية، التي أفرزت الصراع مع الغرب والإمبريالية من أجل التحرر الوطني واستقلال العالم الثالث.

وانطلاقًا من خصائص الشخصية الكاريزمية، ومن التصور الناصري لدور مصر القومي العربي، ومن منهجه نحو التحول الاشتراكي، ومن استراتيجية المناورة بين قطبيّ الحرب الباردة وقيادة العالم الثالث، برز الإسلام بقوة في خطاب عبد الناصر من أجل تدعيم الشرعية الداخلية والخارجية على محاور متعددة. ويتبين من نمط التوظيف للإسلام كأداة أنه عملة ذات وجهين؛ أحدهما هجومي، يتهم إسلام الخصوم، ويستخدم ربطهم بين الإسلام والسياسة في الهجوم عليهم. وثانيهما دفاعي يربط أيضًا بين الإسلام وسياسات عبد الناصر موضع الهجوم. **وتتلخص هذه المحاور في الآتي :**

من ناحية: في إدارة الصراع مع "الرجعية العربية" من خلال اتهامها بالتستر وراء الإسلام،

وبيان كيف أن الإسلام - وفق مفهوم نظام عبد الناصر - لا ينطبق على ممارسات هذه النظم السياسية والاجتماعية والاقتصادية، أو على تحالفاتها مع الغرب والإمبريالية المعاديين لحرية شعوب المنطقة وتقدمها. وفي المقابل ربط عبد الناصر بين الإسلام ومسلك الاستقلال والتحرر الذي تنتهجه مصر.

ومن ناحية أخرى: وبالرغم من أن أيديولوجية القومية العربية إلى جانب الاشتراكية كانت هي الأيديولوجية المحركة لسياسة عبد الناصر الإقليمية والعالمية، وكانت قيادة مصر للأمة العربية نحو وحدتها هي حجر الزاوية في استراتيجية عبد الناصر لقيادة العالم الثالث، ومن ثم القيام بدور عالمي تصحيحي للنظام الدولي القائم، إلا أن تعبئة المساندة الشعبية للقومية العربية وللاشتراكية العربية ما كانت لتتحقق بدون غطاء إسلامي. ولهذا - وكما يرى البعض[٥٣] -، فإنه إذا كانت الأطر المرجعية للسياسات في المنطقة العربية منذ نهاية الحرب العالمية الثانية قد تغيرت بصورة ملحوظة من "الوطنية" إلى "الاشتراكية" إلا أن الأفكار الإسلامية لعبت دورًا أساسيًا سواء في المرحلة الوطنية أم المرحلة الاشتراكية. فلقد كان على القادة توظيف "الخطاب الإسلامي" لتعبئة الجماهير من أجل الهدف "الوطني"، أو الاشتراكي، أو القومي العربي.

ومن ثم فإن الخطاب حول العلاقة بين العروبة والإسلام، والخطاب حول العلاقة بين الإسلام والاشتراكية، أو الاشتراكية الإسلامية، قد أينعا في ظل رئاسة عبد الناصر سواء في خطابه الرسمي أم خطاب النخب السياسية أم المثقفة أم الدينية المساندة للنظام. فمنذ وحدة مصر وسوريا ١٩٥٨، ومنذ بداية القرارات الاشتراكية دخل الإسلام في المعركة على نحو ملحوظ، ولكن ليس بخطاب يدعو إلى وحدة إسلامية أو جهاد إسلامي في مواجهة الحملة الصليبية الجديدة على المنطقة، ولكن من خلال مفاهيم علمانية مثل القومية العربية. فلقد حاول أن يعطيها رداء إسلاميًا، فأثار كل أبعاد العلاقة بين الإسلام والعروبة والقومية العربية على مستوى الفكر والحركة العربية وحتى الآن.

ومن ناحية ثالثة: كان الصراع مع "الإخوان المسلمين" في مرحلتين متفجرتين في ١٩٥٤ وفي ١٩٦٥ أي في بداية المد الثوري، ثم مع بداية انحساره، يقع في قلب كل المعارك السابقة؛ حيث إن العلاقة بين الدين والشرعية في الداخل لا تنفصل عن العلاقة بين الدين والسياسة الخارجية. ولذا لا يمكن قصر معركتيْ عبد الناصر ضد "الإخوان المسلمين" (وما بينهما من امتدادات) على قضية شرعية عبد الناصر ونظامه في مواجهة قوى معارضة داخلية. وذلك لأن هاتين المعركتين الدمويتين لا تنفصلان عن أبعاد معركة عبد الناصر مع "النظم الرجعية"، أو معركته مع الغرب، أو تحالفه مع الاتحاد السوفيتي وتحوله الاشتراكي. فكما سجل قادة "الإخوان" أنفسهم، كان مسلك عبد الناصر ضدهم جانبًا من ثمن تحالفه مع السوفييت . ومن ناحية أخرى فلقد وظف عبد الناصر - في خطابه ضد الإخوان- مفهومه عن الإسلام في مقابل مفهومهم عن الإسلام، وذلك عند توظيفه مفهومي "التعصب" و"الإرهاب" اللذين وصف بهما الإخوان.

ومن ناحية رابعة: شهدت المرحلة بعد هزيمة يونيو سنة ١٩٦٧ ارتفاعًا في وضع الإسلام في خطاب عبد الناصر، سواء لتبرير الهزيمة بالقضاء والقدر، أو لتعبئة الصمود وإعادة البناء من جديد تحت راية الجهاد والتضحية. كما شهدت هذه المرحلة قبول مصر الانضمام إلى منظمة المؤتمر الإسلامي في قمة الرباط ١٩٦٩، بعد حريق المسجد الأقصى. وتم ذلك كله في ظل إعادة تشكيل سياسات مصر وتحالفاتها تحت تأثير عواقب هزيمة يونيو ١٩٦٧، التي مثلت نقطة تحول في تحالفات النظام الإقليمي العربي، ومن ثم في العلاقة بين الإسلام والسياسة الخارجية المصرية في ظل السادات. وهنا تجدر الإشارة (٥٤) إلى أنه من أهم المساحات التي لم يستخدم عبد الناصر الإسلام في خوضها هي ساحة الصراع العربي الإسرائيلي. بعبارة أخرى: لم يستخدم عبد الناصر الدين لتشخيص الصراع ضد إسرائيل، أو تفسير جذور هذا الصراع وطبيعته الدينية (وفقًا للرؤية الإسلامية التأصيلية)، ولكن ركز عبد الناصر على الطابع القومي للصراع. ولذا فإن مواقف عبد الناصر المبدئية والأساسية – حتى قبول مبادرة روجرز - كانت تقيم رفض الصلح مع إسرائيل على أساس من اعتبارات الصراع القومي، والصراع مع إسرائيل والصهيونية باعتبارهما أداة للاستعمار والإمبريالية.

(٢) وعلى ضوء خطابه في مواجهة التحديات الأساسية للسياسة الخارجية المصرية، فلقد وظف عبد الناصر الإسلام عند تحديده مجالات الحركة التي تحوز الاهتمام. وهنا دشن مفهوم الدائرة الإسلامية في تقاليد السياسة الرسمية المصرية. ولكنها لم تحظ بالأولوية في الترتيب مقابل دوائر الحركة الأخرى؛ وهو ما يدل على الفجوة بين الخطاب وواقع الحركة؛ حيث ظلّ الواقع - سواء الداخلي أم الخارجي- بعيدًا عن المبادئ الإسلامية في الوحدة والشورى والعدالة الاجتماعية، وكذلك بالنسبة للعلاقات (الإسلامية - الإسلامية) التي تصدى لها مفهوم الدائرة الإسلامية منذ تدشينه في "فلسفة الثورة". فلقد كانت في نظر عبد الناصر مجرد الدائرة التي تضم مئات الملايين من المسلمين الذين يربطهم رباط العقيدة، ويجمعهم موسم الحج الذي يمكن أن يلعب دورًا سياسيًا(٥٥)، وكانت الدائرة العربية هي أقوى الدوائر وأكثرها نشاطًا. وتلتها الدائرة المصرية باعتبارها مركز الأولى.

وكما يقول د. حسن حنفي: ظلت الدائرة الإسلامية مجرد رابطة دينية روحية دون أن تتحول إلى نظرية سياسية أو عمل سياسي أو قوة فعالة على مسرح السياسة الدولية، باستثناء استخدامها استخدامًا سياسيًا للتأثير على الرأي العام في موضوع القدس والمسجد الأقصى. كما اهتمت مصر بإرسال البعثات لتدريس اللغة العربية والدين في العالم الإسلامي وقبول الطلبة الوافدين من العالم الإسلامي في الجامعة الأزهرية، وغيرها من الأنشطة من خلال المؤسسات الدينية الرسمية.

وفي المقابل لم تستطع الثورة توظيف الإسلام كعنصر ترابط بين شعوب آسيا وأفريقيا، واستغلال طاقاته في توحيد هذه الشعوب(٥٦). فلقد توطدت علاقات مصر بدول غير إسلامية (الهند،

يوغوسلافيا، الصين) دون غيرها من الدول الإسلامية مثل إيران وتركيا وپاكستان، فضلاً بالطبع عن رفض مصر فكرة إقامة حلف أو تنظيم إسلامي، وهو الأمر الذي تصدت للدعوة إليه المملكة السعودية (٥٧). بالإضافة أيضًا إلى تبني مواقف سياسية ضد مصالح دول مسلمة، كما حدث - مثلاً - تجاه قضية توحيد تنجانيقا "وزنزبار" . وهنا يجب أن نسجل الملاحظتين التاليتين حول وجهيْ العملة السابقة؛ أي دعم الدور الثقافي والديني المصري في العالم الإسلامي - من ناحية -، وعدم تطور العلاقات السياسية مع بعض الدول المسلمة بالمقارنة بتطورها مع دول غير مسلمة، ومن ثم عدم قيام مصر بدور قيادي سياسي في العالم الإسلامي - من ناحية أخرى -.

من ناحية: كان لسياسات الحرب الباردة وموقف مصر منها تأثير كبير على العلاقات المصرية مع بعض الدول الإسلامية الكبرى مثل إيران وتركيا. فلقد مثّلا ضلعيْن مهمين في الاستراتيچية الغربية ضد الاتحاد السوفييتي، الذي اتجهت نحوه سياسة مصر المناورة بين القوتين العظميين. ولذا لا عجب أن وصف "عبد الناصر" "شاه إيران" بأنه أداة الاستعمار، ومطية الصهيونية، وحليف إسرائيل، ولا عجب أن تنامى أيضًا العداء لتركيا مع استدعاء ذاكرة الحكم العثماني لمصر، ووصفه بالاستعمار انطلاقًا من منطلقات قومية واضحة الدلالة تستبعد أية رابطة إسلامية من تاريخ هذه المرحلة. وفي المقابل كانت سياسات عدم الانحياز والحياد الإيجابي - التي احتلت الأولوية لدى مصر في سعيها لدعم دورها العالمي - وراء دعم العلاقات مع دول غير مسلمة، ودون الأخذ في الاعتبار أوضاع مسلميها المتدهورة أي أوضاع "المسلمين المنسيين" في الاتحاد اليوغوسلافي، الصين، الاتحاد السوفييتي.

بعبارة أخرى: فإن حسابات المصلحة الوطنية في ظل إدراك القيادة للمحددات الخارجية المتصلة بالنظام الدولي، هي التي تغلبت على اعتبارات الرابطة الإسلامية؛ ولذا لم تحتل الدائرة الإسلامية نفس مكانة الدائرة العربية أو الأفريقية؛ بل إن الاهتمام بالدائرة العربية والوحدة العربية في ذاتها لم يكن يمثل في التصور الناصري خطوة نحو الوحدة الإسلامية. ولذا فلقد شهدت السياسات العربية حتى ١٩٦٩ تصادمًا ومواجهة بين فكرة الوحدة العربية بقيادة مصر وفكرة الوحدة الإسلامية بقيادة السعودية. وترجع هذه المواجهة إلى الصدام بين الفكر القومي العربي والفكر الإسلامي، والذي أدان القومية العربية بالعلمانية، ولا يجد هذا الصدام محلاً له في الرؤية التأصيلية الإسلامية عن العلاقة بين الولاء للأمة والانتماء للقومية. وعدا هذه الاعتبارات الأيديولوچية وإلى جانبها فإن الشخصية الكاريزمية لعبد الناصر ودوافع الزعامة التي تتمكن من هذه الشخصية، تفسر جانبًا كبيرًا من الصدام (المصري - السعودي) على زعامة العالم الإسلامي وفي قلبه العالم العربي. فلقد حال دون مصر وقيامها بدور قيادي سياسي في العالم الإسلامي عدة اعتبارات منها: المنافسة السعودية، سياسات مصر المتحالفة مع السوفييت، قمع عبد الناصر للإخوان، تبني المنهج الاشتراكي الذي لم يرحب به كثير من الحكام المسلمين.

ومن ناحية أخرى: ظلت القيادة المصرية مدركة لأهمية الدائرة الإسلامية وأهمية العلاقة بين الشعوب الإسلامية. ولذا لا يجب التقليل من أهمية منهج هذه القيادة في توظيف الأداة الثقافية والدينية لدعم النفوذ المصري. فلقد لعبت هذه الأداة دورًا متميزًا في تحقيق أهداف السياسة المصرية، سواء في الدائرة العربية أم الدائرة الإسلامية من أجل تأكيد الدور القيادي لمصر وزعامتها للعالم العربي والإسلامي انطلاقًا من عاملَيْ اللغة والدين، وهو الأمر الذي كان يحفظ في الوقت نفسه هوية المسلمين

(٣) وفي سبيل دعم أهداف الخطاب الناصري الموظف للإسلام في معركة الثورة ضد "الإخوان المسلمين" و"الرجعية" و"الإمبريالية" و"الاستعمار"، ومن أجل الاشتراكية والقومية العربية والاستقلال الوطني والتعبئة المعنوية ضد إسرائيل، اتجه النظام لإعادة تنظيم مجموعة من المنظمات الدينية لإحكام السيطرة عليها، وتقييد دورها المستقل، وحتى تصبح أدوات لدعم شرعية سياسات النظام الداخلية والخارجية. وكان على رأس هذه المنظمات وزارة الأوقاف ـ فضلاً بالطبع عن الأزهر الشريف ـ، وإنشاء جامعة الأزهر والمجلس الأعلى للشئون الإسلامية.

ولم يكن الداخل فقط هو الهدف، ولكن الخارج أيضًا كان مستهدفًا. فلقد حظيت الشعوب الإسلامية باهتمام الأداة الثقافية والدينية لنشر النفوذ المصري في العالم الإسلامي في مقابل القيود التي أحاطت بالدور السياسي كما سبق ورأينا.

ومن ناحية أخرى: فلقد ظل لهذه المؤسسات دور سياسي واضح يبرز وقت الأزمات، كما في حرب ١٩٥٦ وحرب ١٩٦٧، وخلال مرحلة التأميمات والقرارات الاشتراكية ومعارك الأحلاف الغربية.

ثانيا: الإسلام والسياسة الخارجية المصرية في عهد السادات: نمط "الإسلام والوطنية" ضد الاشتراكية والقومية العربية ومع الغرب، والسلام مع إسرائيل: نمط المبادرة لخدمة الأمن وتحرير الأرض وفق رؤية السادات:

حظى وضع الدين في خبرة وتكوين "أنور السادات" الشخصي والفكري بقدر ملحوظ من اهتمام الدراسات المعنية بسياساته من حيث علاقاتها بالإسلام، ولقد دأبت هذه الدراسات على تسجيل جوانب سلوكية - سواء قولية أم فعلية - حرص عليها السادات، وساهمت في رسم ملامح شخصيته باعتباره "الرئيس المؤمن". فلم يكن السادات يتمتع بالكاريزما التي تمتع بها عبد الناصر، وكان عليه أن يُرسي أسسًا جديدة لشرعيته وشرعية نظامه في ظل التحديات التي خلفها تراث عبد الناصر من ناحية، والتحديات التي أفرزتها التطورات في الإطارين الدولي والإقليمي من ناحية أخرى.

وكعادة كل النظم العربية ومثل عبد الناصر، لجأ السادات لتوظيف الإسلام في سياسته الداخلية والخارجية، ولكن على نحو عكس نمطًا مختلفًا عن نمط عبد الناصر، وذلك بالطبع في ظل أبعاد التوجه العام لسياسته، والتي انعكست - بدورها - على نمط سياسته تجاه "الدائرة الإسلامية" بالمقارنة بالدوائر الأخرى.

وبدون الدخول في تفاصيل محتوى الخطاب الرسمي وكيفية توظيفه للإسلام، وبدون الدخول في تفاصيل السياسات نكتفي برصد الملامح التالية التي تُبرز حقيقة نمط العلاقة بين الإسلام والسياسة الخارجية المصرية خلال السبعينيات. **وتتلخص هذه الملامح على النحو التالي:**[٥٨]

١- واجه نظام السادات مجموعة من التحديات، تمثلت في تحديات توازنات القوة السياسية مع التيارين (القومي واليساري) اللذين انتمت إليهما نخب نظام عبد الناصر، وتحديات تحرير الأرض المحتلة بعد هزيمة ١٩٦٧، وتحديات إدارة التحالفات مع العرب في مرحلة جديدة من تطور النظام العربي في ظل عواقب حرب ٦٧ والثروة النفطية بعد حرب ١٩٧٣ المجيدة، وتحديات التحولات الدولية نحو الانفراج التي أفرزت الحاجة إلى نمط جديد من السياسات تجاه القوتين العظميين، وإعادة تشكيل التحالفات معهما لصالح الغرب، وبعيدًا عن التحالف السابق مع السوفييت.

وانطلاقًا من خصائص القيادة الباحثة عن شرعية داخلية جديدة، ومن تراجع التوجه العروبي، ومن التصور لدور مصري جديد يركز على متطلبات تحرير الأرض - وليس الزعامة الثورية الإقليمية، ومن توجه دولي براجماتي وتوفيقي لا يسعى إلى تغيير النظام العالمي، ولكن يسعى للانفتاح على الغرب كسبيل لدعم فرص استكمال تحرير الأرض وإصلاح الاقتصاد المصري بعد حرب أكتوبر، وانطلاقًا من هذه التوجهات الكبرى وظف السادات الإسلام من أجل تدعيم الشرعية الداخلية والخارجية على نحو أحدث انقلابًا في نمط التوظيف بالمقارنة بعبد الناصر؛ فلقد اتخذ - من ناحية - جانب المبادرة أساسًا، كما اختلف - من ناحية أخرى - محتوى ومضمون خطاب التوظيف. ومع ذلك ظل للتوظيف وجهان؛ أحدهما للهجوم على بعض الخصوم، والثاني للدفاع عن مواقف أخرى للسياسة المصرية، كيف؟

من ناحية: في صراعه مع المعارضة الناصرية واليسارية وظف السادات الإسلام؛ وذلك بفتح الطريق أمام التيار الإسلامي ليوازن التيارين الآخرين، ويقيد تحديهما. وتعددت صور وأشكال إدارة هذا الوضع الجديد للعلاقة مع "الإخوان المسلمين" بصفة خاصة، ومع تنظيمات أخرى بدأت في الظهور، وهي "الجماعات الإسلامية". هل كان العداء للشيوعية والجذور الإسلامية في تكوين السادات وراء هذا المسلك، أم حسابات المصلحة الوطنية المصرية التي تطلبت - وفق إدراك السادات لها - إعادة تشكيل توجه السياسة المصرية الخارجية، ولكن ابتداء من الداخل أولاً؛ وذلك بالحصول على مساندة القوى الإسلامية والمؤسسات الإسلامية ضد الشيوعية؟ ولقد أضحى العداء

للشيوعية عاملاً مشتركًا في خطاب السادات، ويتحرك على أكثر من صعيد، ونحو أكثر من هدف، وعلى رأسه تعبئة مساندة الولايات المتحدة لممارسة الضغط على إسرائيل قبل وبعد حرب أكتوبر. فلقد كان تحرير الأرض يمثل التحدي الأساسي في نظر السادات. ولقد قاده إدراكه للعبة القوى العالمية في مرحلة الانفراج إلى الرهان على الورقة الأمريكية بدلاً من السوفيتية ، ليس على صعيد العلاقة مع إسرائيل فقط، ولكن على صعيد جذب الاستثمارات والمعونات. فلقد كانت سياسة الانفتاح الاقتصادي والتعاون مع الولايات المتحدة سبيلاً لتحقيق مصالح وأهداف مصر الداخلية كما أدركها السادات.

ومن ناحية أخرى: بقدر ما أحاطت الاستعدادات لحرب أكتوبر والحرب ذاتها ونتائجها المجيدة خطابات وظفت الإسلام بقوة باعتباره عامل تعبئة للجهاد ضد اليهود ومن أجل تحرير الأرض، بقدر ما ركز السادات بقوة على الأبعاد الإسلامية عن السلام؛ وذلك لتبرير زيارته للقدس ولمعاهدة السلام مع إسرائيل. فعلى سبيل المثال – وفي خطابه أمام الكنيست في نوفمبر ١٩٧٧- أكد على الأبعاد الدينية لمهمته من أجل السلام. كما استمر - بالرغم من الإدانة العربية والإسلامية العامة لمبادرة السلام المصرية- يؤكد على أبعادها الدينية، كما صعّد من هجومه على الحكام العرب والشعوب العربية والجامعة العربية في مقابل التضخيم من مكانة مصر وتقدمها.

ومن ناحية ثالثة: ومع ما حدث من انكسار للدائرة العربية في السياسة المصرية بعد معاهدة السلام المصرية الإسرائيلية، وبعد إعلان السادات (عقب القمة العربية في تونس في نوفمبر ١٩٧٩) نهاية الجامعة العربية، أخذ يتهم الدول العربية والإسلامية بأنها تدمر الإسلام، وتستخدمه من أجل مصالحها، وزاد ذلك الاتهام وضوحًا بعد الثورة الإسلامية في إيران؛ حيث اتهم السادات الخميني باستغلال الإسلام، وأنه باسم الإسلام يغرر بالمسلمين.

٢- هل الدائرة الإسلامية قفزت إلى الأمام مع تراجع الدائرة العربية؟

إذا كانت الدائرة العربية قد تراجعت على نحو اقترن بتراجع القومية العربية كأيديولوجية للنظام المصري، فإن المصلحة الوطنية المصرية أو الدائرة المصرية هي التي قفزت إلى الأمام وليست الدائرة الإسلامية، وذلك بالرغم من تعدد المؤشرات على اهتمام السادات بهذه الدائرة الإسلامية، وخاصة بعد مبادرة السلام. ففي البداية نبع اهتمام السادات بالدائرة الإسلامية من دافع التحرك ضد الشيوعية والنفوذ السوفيتي في المنطقة العربية وجوارها، وليس في مصر فقط.

ومن نماذج هذا التحرك ما يلي: تدعيم العلاقات مع النظم العربية الخليجية والسودان حين ساعد النميري على إجهاض الانقلاب الشيوعي ضده، كما تم توظيف الإسلام في الدفاع عن كفاح إريتريا، ثم ضد النظام الإثيوبي الموالي للسوفييت خلال حرب الأوجادين. كذلك اهتمت مصر بتعبئة مواقف

عدد من الدول الإسلامية المشاركة في العداء للشيوعيين ومساندتها في منظمات دولية إسلامية مثل رابطة العالم الإسلامي. بعبارة أخرى: كان العداء للسوفييت هو العامل المؤثر على سياسة مصر نحو الدائرة الإسلامية، وحتى نهاية السبعينيات حين بدأت بوادر عملية السلام مع إسرائيل. ومع انعقاد هذه العملية، وإقرار معاهدة السلام المصرية الإسرائيلية، واستحكام العزلة المصرية من جراء المقاطعة العربية والإسلامية الرسمية، قفزت أهمية الدائرة الإسلامية لدى السادات؛ نتيجة اهتمامه بالأبعاد الإسلامية لتدعيم شرعية عملية السلام؛ ولذا دعا السادات - بعد تجميد عضوية مصر في منظمة المؤتمر الإسلامي إلى تكوين " رابطة الشعوب العربية والإسلامية " ومقرها القاهرة؛ وذلك لمواجهة أعداء الإسلام؛ ونظرًا لأن بعض الحكام المسلمين يستغلون الإسلام لتحقيق مصالحهم. ولكن من ناحية أخرى أعلنت مصر تضامنها الكامل مع مقررات القمة الإسلامية في إسلام آباد التي أدانت الغزو السوفييتي لأفغانستان. فلقد كان الغزو بمثابة الفرصة أمام السادات لإثبات صحة رؤيته حول أن العدو الرئيسي للأمة الإسلامية هو الاتحاد السوفييتي والشيوعية، وحول المصالح المشتركة التي تجمع بين الدول الإسلامية والغرب، والتي تدفع هذه الدول للتعاون مع الولايات المتحدة للدفاع عن نفسها ضد الخطر الشيوعي. وهكذا يتضح كيف أن الإسلام في سياسة مصر الخارجية مع السادات قد برر توجهات وسياسات عكس تلك التي بررها خلال نظام عبد الناصر.

٣- وبعد أن كان التيار الإسلامي أداة في "لعبة القوى" التي خاضها السادات مع التيارين (القومي واليساري)، سواء لتحقيق أهداف داخلية أم خارجية، أضحى هذا التيار من أهم ركائز الضغط على سياسة السادات الخارجية بعد السلام مع إسرائيل، كما أضحى -بدوره- هدفًا لسياسة قمعية من جديد. وفضلاً عن خطاب السادات لبيان شرعية السلام مع إسرائيل كان لا بد أن يدعم هذه الشرعية بمساندة الأزهر. ولذا كان الموقف المساند الذي أعلنته قيادة الأزهر لعملية السلام من أهم أدوات السادات لدعم شرعية تحركه داخل مصر وخارجها، وهو الأمر الذي لم يَحُلْ دون تصاعد المعارضة الداخلية بأجنحتها المختلفة على النحو الذي فجر المواجهة معهم في سبتمبر ١٩٨١.

ولذا يظل اغتيال السادات في ٦ أكتوبر ١٩٨١ من أكبر الأدلة على القيود التي تحيط بتوظيف الرؤساء للإسلام بلاحدود، في مجتمع لعب الإسلام - وما زال - يلعب فيه دورًا أساسيًا في تشكيل هويته وتوجهات قواعده وتياره الأساسي الأصيل، وهو التيار الذي تأرجحت علاقاته مع السلطة صعودًا وهبوطًا. ولقد مثل منذ بداية الثمانينيات تحديا أساسيًا لنظام "مبارك" وسياساته الداخلية والخارجية، وذلك بعد أن شهدت السبعينيات وضعًا جديدًا للبعد الإسلامي في السياسات العربية بصفة عامة، والمصرية بصفة خاصة؛ حيث مارست قوى التيار الإسلامي في مصر ضغوطًا نشطة على الحكومة قبل مبادرة السلام وبعدها، سواء فيما يتصل بتطبيق الشريعة أو النظم التعليمية أو سياسة الانفتاح الاقتصادي أو المطالبة بتكوين حزب سياسي. وفي حين كان السادات يوظف الإسلام على نحو يربط الدين بالسياسة؛ فلقد حذر السادات التيار الإسلامي -الذي انتقل إلى مصاف الخصوم- من مثل هذا الربط الذي يهدد الوحدة الوطنية. ولكن ظلّ هذا التيار يكسب أرضًا

جديدة؛ بحيث أضحى يمثل - كما سبقت الإشارة- تحديًا هامًا للنظام المصري منذ بداية الثمانينيات على النحو الذي انعكس بقوة على مسار سياساته الداخلية والخارجية.

ثالثًا: الإسلام والسياسة الخارجية المصرية في عهد مبارك، نمط "الإسلام والبراجماتية": ضد "الإرهاب"، ومع المصالح الاقتصادية الملموسة لمصر والسلام مع إسرائيل، والعلاقة الخاصة مع الولايات المتحدة.

وبالنظر إلى أهمية متغير القيادة بالنسبة للتطور في السياسات المصرية الداخلية والخارجية، وعلى ضوء الانقلاب في مسار الخيارات الاستراتيجية مع السادات بالمقارنة بعبد الناصر، كان لا بد أن يؤدي وصول مبارك للسلطة في مصر، واستمرار حكمه لمدة عشرين عامًا ليصبح أكثر الحكام بقاء في السلطة في مصر المعاصرة، كان لابد أن يؤدي إلى تغير في هذه السياسات على ضوء إدراكه للتغير في معطيات بيئة السياسة الخارجية المصرية الداخلية. ومن ثم كان لا بد أن يُحدث تغييرا آخر في أبعاد نمط العلاقة بين الإسلام والسياسة الخارجية المصرية تحت تأثير التحديات التي فرضتها هذه البيئة المتغيرة على القيادة المصرية، والتي انعكست على التوجهات العامة والملامح الكبرى لسياستها، وخاصة من حيث وضع الإسلام فيها أو خارجها.

وإذا كانت مرحلة السادات قد شهدت تدشين الصحوة الإسلامية المعاصرة، وبداية نموها بروافدها المختلفة، فإن مرحلة مبارك تتسم خلال الثمانينيات والتسعينيات -على حد سواء- بدرجة أكبر من الخصوصية فيما يتصل بوضع الإسلام في السياسات المصرية؛ نظرًا لاعتبارين أساسيين: أحدهما هو التنامي في هذه الصحوة بروافدها المختلفة بالرغم من السياسات القمعية ضدها، وخاصة تجاه رافد الحركات السياسية الإسلامية المسلحة، وكذلك الرافد السياسي المعتدل. ثانيهما يتصل بخصائص النظام الدولي في مرحلة ما بعد الحرب الباردة وبعمليات العولمة؛ حيث احتل وضع الإسلام والمسلمين مكانًا متميزًا في تفاعلات هذا النظام وعمليات هذه العولمة، على نحو فرض تحديات مهمة على السياسات الخارجية للدول الإسلامية الكبرى - وعلى رأسها مصر-. بعبارة أخرى: تكتسب مرحلة مبارك درجة أكبر من الخصوصية؛ لأنها تزامنت مع المرحلة التي برز خلالها الاهتمام الحركي والأكاديمي بوزن ودور الإسلام ووضع المسلمين في العلاقات الدولية. ومن ثم تصبح السياسة المصرية- من هذا المنظار- جزءًا من ظاهرة عالمية محل اهتمام (كما سبق وأوضحنا في دوافع الاهتمام بالموضوع في الجزء الأول من الدراسة).

وإذا كان الإسلام في خطاب وسياسات كل من عبد الناصر والسادات قد تمت دراسته من مصادره الأولية، إلا أن نظائرها في مرحلة مبارك لم تحظ حتى الآن باهتمام مماثل يقدم رؤية كلية عن أبعاد هذا الخطاب وهذه السياسات عبر عقدين من الزمان. وفي المقابل تعددت الإسهامات حول

بعض الأبعاد والقضايا ذات الدلالة بالنسبة للعلاقة بين الإسلام والسياسة الخارجية المصرية في عهد مبارك، ناهيك ـ بالطبع ـ عن التيار المتدفق من الدراسات حول الحركات الإسلامية أو ما يسمى "الأصولية الإسلامية" في مصر، وأبعاد العلاقة مع السلطة خلال العقدين الماضين وتداعياتها بالنسبة للأوضاع الداخلية والخارجية المصرية على حد سواء.

ولذا ستحاول الصفحات التالية ـ وفي حدود وضعها من الدراسة ـ أن ترسم الملامح العامة للتحديات التي واجهت نظام مبارك، والتوجهات العامة التي أفرزتها إدراكات القيادة لهذه التحديات، ومدلولها بالنسبة لوضع الإسلام بين دوائر السياسة الأخرى، وذلك من خلال الاستعانة ببعض الأدبيات الأساسية المتصلة بصورة مباشرة أو غير مباشرة بالموضوع[٥٩]، ومن خلال القراءة في بعض المصادر الأولية (وليس القراءة المنظمة المَسْحية الشاملة في مجموعة المصادر الأولية لدراسة السياسة الخارجية المصرية في عهد مبارك، والتي تحتاج إلى دراسة خاصة ذات منهاجية مختلفة).

إن الصفحات التالية ستبين نمطًا لتوظيف الإسلام هو نمط الاستبعاد أو التغييب أحيانًا أو نمط الازدواجية في أحيان أخرى (كيف) فبالرغم من زيادة نفوذ قوى "الإسلام السياسي" في الثمانينيات، إلا أن الإسلام كان غائبًا من منظومة خطاب السياسة الخارجية المصرية الرسمية، سواء عند تحديد الأهداف أو الدوائر، سواء كمبرر لبعض السياسات، أو سند للشرعية، أو مصدر لتعظيم بعض قدرات التحرك في المجال الدولي، أو عند تفسير طبيعة بعض القضايا المهمة التي انفجرت ـ وخاصة في التسعينيات ـ. ولم يكن ذلك الغياب غيابًا لا إراديًا نابعًا من عدم الوعي بالدور المؤثر الذي يمكن أن يقوم به خطاب الإسلام على الصعيد الداخلي أو الخارجي، أو نابعًا من أن الإسلام لم يكن أحد المؤثرات على إدراك صانع السياسة الخارجية المصرية، ولكن أعتقد أنه كان غيابًا إراديًا؛ بمعنى الاستبعاد المتعمد من الخطاب على مستويات متعددة، وذلك نتيجة لإدراك القيادة لما تفرضه التحديات الداخلية والخارجية من استجابات. وهي التحديات النابعة من طبيعة المرحلة التي كانت تمر بها العلاقة بين قوى الإسلام السياسي والسلطة، ومن طبيعة نظام تصفية القطبية الثنائية، ونظام ما بعد الحرب الباردة وما أفرزاه ـ بطريقة مباشرة أو غير مباشرة ـ على سياسات الدولة الإسلامية من قيود وضغوط ذات صلة كبيرة بالدين ـ بصفة عامة، وبالإسلام في مصر والدول الإسلامية الكبرى بصفة خاصة ـ.

بعبارة أخرى: إذا كان البعض يرى أن أهداف السياسة الخارجية لمبارك (في دراسته لها حتى ١٩٨٧[٦٠]) لا اعتبار فيها لعلاقات مصر بالأمة الإسلامية؛ نظرًا لغياب الإسلام كأحد العوامل المؤثرة على إدراك صانع القرار عند تحديد وتعريف أهداف السياسة الخارجية، فإنني أرى ـ

وخاصة على ضوء تطورات التسعينيات ودلالاتها بالنسبة لموضوعنا- أن الإسلام ليس غائبًا، ولكنه مبعد إراديًا عن الخطاب وعن مجال الأنشطة كنتيجة لطبيعة الإدراك الرسمي للتحديات المحيطة. وفي مقابل الاستبعاد من خطاب السياسة الرسمية تجاه المجالات السياسية المباشرة، فلقد ظهر الإسلام على صعيد الخطاب في مجالات أخرى؛ وهو ما يجعل الازدواجية قرينة الاستبعاد. لماذا؟

تتضح الإجابة من الربط بين ملامح التحديات، وملامح التوجهات، وملامح الأنشطة على صعيد الدوائر من ناحية، ومن بعض أدوات السياسة ذات الطبيعة الإسلامية من ناحية أخرى.

وفيما يلي الملامح الكبرى للتحديات والتوجهات والأدوات:

(١) التحديات التي واجهت النظام المصري عبر الثمانينيات والتسعينيات والتوجهات العامة للسياسة الخارجية:

تتفق الدراسات -على اختلافها في نواح أخرى- على أن تتحدى الحفاظ على النظام، واستقراره يقع في جوهر التحديات الداخلية، وهو التحدي الذي كان يعكس أزمة مجتمعية شاملة متعددة الأبعاد، تأتي على رأسها الأزمة الاقتصادية -تحت عواقب سياسات الانفتاح غير الرشيدة- فضلاً عن الأزمة السياسية النابعة من مشاكل احتكار السلطة وعوائق التحول الديموقراطي الحقيقي. وإذا كان البعض يرى أن أحد أهم هذه العوائق هو بروز الحركات السياسية الإسلامية وتنامي دورها المعارض للسلطة السياسية، إلا أنه يمكن القول بأن هذا الدور بالفعل أضحى يقع في قلب التحديات التي تواجه النظام السياسي، وتهدد بعدم استقراره، وخاصة بعد أن انتهت سياسة المصالحة والمهادنة من جانب السلطة تجاه "الإخوان المسلمين"، وبدأت مرحلة المواجهة والصدام مع الحركات الإسلامية المسلحة، وذلك في الوقت نفسه الذي كان على النظام المصري اجتياز اختبارات سياسات الإصلاح الهيكلي والتحرير الاقتصادي. ولقد أفرزت هذه التحديات هدفين أساسيين : مقاومة "الإرهاب"، وحماية المصالح الاقتصادية، وهما مرتبطان.

ولذا تمثل التوجه الأساسي للسياسة الخارجية المصرية في ربط قوي بينها والمصالح الاقتصادية الوطنية، ومن ثم برز ما يُعرف بدبلوماسية التنمية؛ أي الاعتماد على الخارج لتحقيق هذه المصالح، وذلك على نحو غير مسبوق في المرحلتين السابقتين.

بعبارة أخرى: إذا كان نظام عبد الناصر قد رفع لواء أهداف أيديولوجية، لم يتحقق لمصر معها مصالح مادية ملموسة بقدر ما ترتب عليها كثير من السلبيات، ليس لخطأ في القيم أو الأيديولوجيا بقدر ما هو خطأ في التطبيق وعثراته، وفي الانفصال بين "الشعارات" و"الواقع". وإذا كان السادات قد اتجه في مسار عكسي حين دشن قاعدة "مصر أولاً"، فإن نظام مبارك أضحى "أكثر عقلانية".

فلقد أضحت البراجماتية ومنهج حسابات التكلفة (المكاسب) هو المنهج الأساسي للسياسة الخارجية المصرية، ومن ثم كان لابد أن يبدو أن هناك تناقضا مع بعض الأهداف والالتزامات القيمية العليا.

كان الخروج من الأزمة الاقتصادية يمثل - في نظر النظام - السبيل إلى مواجهة ما تمثله المعارضة الإسلامية - وخاصة رافدها المسلح - من تحدٍ للنظام، وذلك انطلاقا من التفسير الاقتصادي للصحوة الإسلامية، والذي غلب على الرؤية الغربية، وعلى الرؤى الرسمية في الدول العربية - وعلى رأسها مصر -. ولقد رأى البعض[٦١] أنه إذا كان أحد أهم أسباب عوائق التحول الديموقراطي في مصر هو تحدي الأصولية الإسلامية والتطرف للاستقرار السياسي، فلقد رأى أيضاً أن مصر لم تتعرض لما تعرضت له دول إسلامية أخرى من ثورات إسلامية أو انقلابات؛ لأن النجاح في الخروج من عنق أزمة الثمانينيات – ولو بصورة محدودة - قد دعم من سلطة النظام في مواجهة المعارضة الإسلامية والمدنية على حد سواء.

ولهذا، فإن نظام مبارك لم يكن في حاجة - مثل نظام عبد الناصر ونظام السادات - إلى خطاب الإسلام لدعم الشرعية، أو بناء شرعية جديدة في مواجهة خطاب الخصوم في الداخل والخارج، ولكن كان في حاجة إلى مصادر لتعبئة المساندة المالية والاقتصادية لإصلاح الاقتصاد المصري باعتباره السبيل الأساسي لدعم استقرار النظام وبقائه. ولم تكن هذه المصادر تكمن في العالم الإسلامي أو الجنوب، أو المنطقة العربية بالدرجة الأولى، بقدر ما كانت تكمن في مراكز النظام الرأسمالي العالمي، والتي كانت تحتاج لحركة النظام ضد "الإرهاب والتطرف الإسلامي" كشرط مسبق لتقديم هذه المساعدة.

ولهذا وبالرغم من اهتمام نظام مبارك بوقف التدهور في قضية الانتماء العربي لمصر فكرًا وسلوكًا، إلا أن توجه السياسة الخارجية المصرية كان أساسًا نحو الاعتماد على الغرب وبناء علاقات خاصة مع الولايات المتحدة. وكان الأمر يتطلب من مصر تبني توجهين أساسيين يعكسان مدى التداخل والترابط بين الداخلي والخارجي، وعلى النحو الذي يبين كيف أن "الإسلام" يقع في منطقة التقاطع بينهما. وقد تمثل التوجه الأول في ضرب ما يُسمى بـ "الأصولية الإسلامية" أو "الإرهاب" أي الحركات الإسلامية المسلحة سواء في داخل مصر أم خارجها، وما يسانده من أجنحة معتدلة من التيار الإسلامي. فكما كانت المعركة مع "الرجعية العربية" تتطلب من عبد الناصر ضرب الإخوان المسلمين، وكما أن المعركة من أجل السلام مع إسرائيل أدّت بالسادات للانقلاب على تحالفه مع الإخوان المسلمين، فإن تدعيم العلاقات مع الغرب كسبيل لتعبئة الدعم لإصلاح الاقتصاد المصري تتطلب من نظام مبارك ضرب "الإرهاب" كسبيل لإثبات استقرار النظام المصري، ومن ثم مصداقيته وقدرته على أداء الخدمات للاستراتيجية الأمريكية في المنطقة -وعلى رأسها استمرار عملية السلام في المنطقة-. وكانت تصفية المعارضة الإسلامية سبيلاً أساسيًا لتحقيق

"المصالح الوطنية المصرية الملموسة" وهي المصالح الاقتصادية، وذلك من خلال مساعدة خارجية. وبذا يتضح الترابط بين الداخلي والسياسة الخارجية وموضع الإسلام منها.

وقد تمثل التوجه الثاني في العلاقات الخاصة والمميزة مع الغرب، وخاصة الولايات المتحدة، والاندماج في النظام الرأسمالي العالمي. وهذا يقودنا إلى المجموعة الثانية من التحديات، وهي التحديات الخارجية النابعة من طبيعة هيكل النظام الدولي، ومن طبيعة العمليات الجارية في مرحلة "ما بعد الحرب الباردة" وآثارها على التوجهات العامة للسياسة المصرية.

فإذا كان اتجاه عبد الناصر نحو الشرق قد أفرزته اعتبارات المناورة في ظل الحرب الباردة التي أعطت فرصًا كثيرة للدول الصغرى، وإذا كانت عملية التحول نحو الغرب قد بدأت مع السادات في ظل الانفراج، فإن تدعيم التوجه نحو الغرب والحرص على استمرار علاقات خاصة مع الولايات المتحدة - مع ما أثارته من جدل حول استقلالية السياسة المصرية - قد بدأ وتنامى مع تصفية القطبية الثنائية، ثم انفراد الولايات المتحدة بقيادة النظام الدولي، وفي ظل تجليات العولمة المختلفة الاقتصادية منها والسياسية والاجتماعية. ولا تنفصل هذه التجليات عن مجالات وأهداف الاستراتيجية الأمريكية العالمية في مرحلة "ما بعد الحرب الباردة" ، وهي: التحول الديموقراطي وحقوق الإنسان، وتحرير الاقتصاد العالمي، ومقاومة الإرهاب والأصولية، ومنع انتشار أسلحة الدمار الشامل، وتسوية الصراعات الإقليمية بالطرق السلمية(٦٢). كيف أدركت مصر هذه التحديات الخارجية، وآثارها على إمكانية تعبئة المساندة الأمريكية لدعم الاقتصاد المصري واستقرار هذا النظام الحليف؟

من ناحية: أدركت القيادة المصرية أن التهميش الذي أصاب الجنوب في مرحلة "ما بعد الحرب الباردة" وفي ظل "العولمة" لا يمكن الفكاك من آثاره السلبية على الاقتصاد المصري، وعلى استقرار النظام السياسي المصري بدون الاندماج في النظام الرأسمالي العالمي، وبدون الارتباط بالاستراتيجية الأمريكية في المنطقة. ولذا لم يخلُ الخطاب المصري في مناسبات عديدة (من أحدثها على سبيل المثال كلمة الوزير عمرو موسى أمام الدورة السابعة والعشرين للمؤتمر الوزاري الإسلامي في ماليزيا في ٢٠٠٠/٦/٢٨)، من نفي أن تكون العولمة مؤامرة على مصالح الجنوب أو المسلمين. ومن ثم أكد هذا الخطاب - كما سنرى لاحقًا - أولوية دوائر أخرى للحركة الاقتصادية الخارجية المصرية بالمقارنة بالدائرة الإسلامية.

ومن ناحية أخرى: لم تتمثل تحديات العولمة في الجوانب الاقتصادية فقط، ولكن امتدت أيضًا - وبدرجة كبيرة- إلى الجوانب الاجتماعية والثقافية والدينية. وإذا كانت التحديات بالنسبة للهويات القومية قد احتلت اهتمامًا رئيسيًا يقع في صميمه - بالنسبة للهوية العربية الإسلامية - عامل الدين؛

فإن الدين كان موضعًا لتوظيفٍ آخر من جانب الولايات المتحدة الأمريكية باعتباره مجال ضغط على مجموعات من دول العالم - وعلى رأسها مصر -. وهنا نستدعي كل دلالات قانون الاضطهاد الديني الذي أصدرته الولايات المتحدة، وسلطته لفترة على رقبة النظام المصري مهددة بسلاح قطع المعونات الاقتصادية نظرًا لما يلقاه أقباط مصر من اضطهاد مزعوم.

ومن ناحية **ثالثة:** وعلى ضوء اهتمام الولايات المتحدة بمقاومة الإرهاب والأصولية الإسلامية باعتبارهما من التحديات التي تواجه استقرار النظام الدولي في مرحلة "ما بعد الحرب الباردة"، والتي تهدد استقرار منطقة الشرق الأوسط بصفة خاصة، على نحو ينال من مصالح وأهداف الاستراتيجية الأمريكية تجاه المنطقة وخاصة عملية التسوية السلمية العربية مع إسرائيل، على ضوء كل ما سبق يمكن القول بأن صدام النظام المصري مع المعارضة الإسلامية المسلحة والإصرار على تصفيتها كان بمثابة وجه واحد للعملة. أما الوجه الآخر فلقد تمثل في رؤية مبارك لأسباب "الإرهاب" وعواقبه وعلاقته بالخارج، وهنا يشترك مبارك مع قادة النظم العربية التي تواجه معارضة إسلامية مسلحة؛ حيث تلجأ هذه النظم للغرب طلبًا للمساعدة ضد هذه المعارضة، وذلك بإبراز أمرين: أن هذه المعارضة ليست إلا نتيجة تآمر قوى خارجية على النظام، وأنها تمثل خطرًا على الغرب وعلى مصالحه في المنطقة (٦٣)؛ وهو ما يستوجب المعاونة في القضاء عليها وعدم اتهام النظم التي تتصدى لها بانتهاك حقوق الإنسان وإعاقة التحول الديموقراطي. ولقد برز هذا المنطق المصري منذ بداية إدارة كلينتون الأولى حين توالت اتصالات مسئولين أمريكيين مع بعض قادة المعارضة الإسلامية، وحين تكررت الانتقادات الأمريكية للسياسة المصرية؛ وهو ما أثر على مناخ العلاقات المصرية الأمريكية. ثم عادت الإدارة الأمريكية وقررت استمرار مبدأ المساندة الكاملة لنظام مبارك في معركته المتصاعدة مع "الإرهاب"، والتي أخذت منحى خطرًا منذ ٩٢ وحتى ١٩٩٨ حين أحكم النظام قبضته، ومن ثم توالى الحديث عن فشل الإسلام السياسي (٦٤).

وبغض النظر عن الأهداف الحقيقية من وراء المسلك الأمريكي - أداة للضغط على مواقف مصرية تجاه قضايا أخرى مثل عملية التسوية السلمية مثلاً - إلا أن هذا التوجه المصري يعني توظيف دور مصر في مقاومة أخطر تهديد للغرب وللاستراتيجية الأمريكية في المنطقة؛ أي "الأصولية الراديكالية الإسلامية" وذلك في سبيل تعبئة المساندة الأمريكية السياسية والاقتصادية. وهنا تبرز ازدواجية المعايير لدى هذه السياسة الأمريكية، ومن ثم تبرز معضلة الموائمة بين متطلبات استقرار النظم الحليفة في المنطقة ومتطلبات مساندة التحول الديموقراطي وحماية حقوق الإنسان.

(٢) الملامح الكبرى لأبعاد الحركة المصرية تجاه الدائرة الإسلامية:

برزت هذه الدائرة في خطاب عبد الناصر مكتسبة طبيعة روحية ثقافية أكثر منها سياسية

والاقتصادية، ولم تبرز لدى السادات إلا بصورة شكلية في ظل عواقب معاهدة السلام على مكانة مصر العربية والإسلامية. ومع اتجاه مبارك إلى إحياء الدائرة العربية -ولو بمفهوم جديد بالمقارنة بالرئيسين السابقين -، ومع بروز أهمية دوائر جديدة للحركة المصرية (الآسيوية، المتوسطية)، ومع تجديد الاهتمام بالدائرة الأفريقية، ومع المشاركة بفعالية من أجل إعادة تشكيل اهتمامات دائرة عدم الانحياز من السياسي إلى الاقتصادي للاستجابة لتحديات العلاقات بين الجنوب والشمال في ظل النظام الاقتصادي العالمي الجديد والعولمة الاقتصادية، وفي ظل التركيز على تنمية العلاقات مع مراكز النظام الرأسمالي (الأمريكية ثم الأوروبية) في ظل كل ما سبق. أين يمكن أن تقع الدائرة الإسلامية؟ وما المؤشرات على هذا الوضع؟

على ضوء التوجهات العامة الكبرى للسياسة المصرية في عهد مبارك خلال في الثمانينيات والتسعينيات لم تحتلّ الدائرة الإسلامية في الخطاب الرسمي أو الحركة إلا اهتمامًا هامشيًا بالمقارنة بالاهتمام بدوائر أخرى للحركة. فبالنظر إلى تصريحات مبارك خلال الثمانينيات (٦٥) نجد أن الخطاب الرسمي لا يشير -بالطبع- إلى أن مصلحة الأمة الإسلامية -وجزء منها مصلحة مصر- هي الدافع لأي تحرك خارجي، ولكن يبرز أن المصالح الوطنية المصرية -وفي مقدمتها المصالح الاقتصادية- هي الهدف الأساسي. وبناء عليه فإن دوائر الاهتمام، ودوائر الانتماء التي حددها مبارك في أول خطاب له عقب توليه الحكم ١٩٨١، وفي خطاب توليه فترة الرئاسة الثانية ١٩٨٧ لم تتضمن الإشارة إلى الدائرة الإسلامية (في حين تأتي الإشارة إلى هذه الدائرة في المناسبات الدينية والمحافل الإسلامية).

وبالنظر - من ناحية أخرى - إلى بيانات وزارة الخارجية العامة حول مبادئ وأهداف وممارسات السياسة الخارجية (٦٦) ،يمكن أن نلاحظ أنه مثلاً (في بيان ١٩٩٥) بعد النص على (المستوى العربي، المستوى الإقليمي، المستوى القاري) يأتي المستوي الدولي ليتضمن -ليس الدائرة الإسلامية- الإشارة إلى العالم الإسلامي من خلال الكلمات التالية: "تحرص مصر على تدعيم البعد الإسلامي لسياستها الخارجية من خلال التعاون مع منظمة المؤتمر الإسلامي والدول الإسلامية الأخرى من أجل الحفاظ على الإرث الثقافي والحضاري. سواء على المستويات العالمية أم الإقليمية" (صفحة ٤ بيان ١٩٩٥). أما على صعيد المستوى المناظر أيضًا (في بيان ١٩٩٦)، فهناك إشارة إلى اهتمام السياسة الخارجية المصرية بالقضايا الإسلامية حيث شهدت القاهرة مؤتمر "الإسلام ومستقبل الحوار الحضاري" الذي عقده المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، وكذلك إشارة إلى اتفاقية دايتون في البوسنة. يتضح مما سبق أن مضمون الاهتمام بالدائرة الإسلامية لا يتجاوز الأبعاد الثقافية الحضارية؛ وهو ما يدل على هامشية وضع الدائرة الإسلامية لدى السياسة الرسمية المصرية.

وانطلاقًا من انتقادنا السابق -في الجزء الأول من الدراسة- للمفهوم التقليدي للدائرة الإسلامية في الخطاب الرسمي المصري، فإنه يمكن أن نضيف مؤشرات أخرى تحمل نفس الدلالة، ولقد تعددت المجالات التي قدمت مؤشرات على هذا الوضع الهامشي للدائرة الإسلامية طوال العقدين الماضيين. ونذكر منها النماذج التوضيحية التالية على صعيد العلاقات الثنائية، والعلاقات الجماعية والمؤسسية، ومواقف مصر من قضايا الشعوب والدول الإسلامية. وجميعها تبين تراجع تأثير متطلبات الرابطة العقدية لحساب تأثير متغيرات أخرى نالت من معنى الوحدة الإسلامية أو التضامن الإسلامي، ورجحت من كفة حسابات المصالح الوطنية الضيقة ؛ بل وبرزت في أحيان أخرى في شكل استبعاد الصفة الإسلامية أو البعد الإسلامي من بعض القضايا.

وتتلخص هذه النماذج كالآتي:

١- عدم حرص الرئيس مبارك على حضور مؤتمرات القمة الإسلامية بانتظام بنفس حرصه على حضور ملتقيات سنوية أخرى (مثل ملتقى دافوس) ، فضلاً عن عدم الاهتمام بإثارة القضايا العربية على صعيدها أو بصفتها الإسلامية مثل قضية انتفاضة الأقصى مؤخرًا، ومثل قضايا لبنان، وأمن الخليج قبل ذلك. ولا أدل على ذلك مؤخرًا عن عدم حضور الرئيس مبارك للقمة الإسلامية الطارئة التي انعقدت لمساندة انتفاضة الأقصى في مقابل الزخم الذي فاضت به السياسة المصرية حول القمة العربية الطارئة (قمة الأقصى) .

١- اتجاه مصر للاهتمام بالتعاون الاقتصادي في دائرة الشراكة الأوروبية المتوسطية والشراكة المصرية الأمريكية وحوار الجنوب، أكثر من اهتمامها بالتعاون على صعيد مجموعة الثماني الإسلامية.

وإذا كان الخطاب المصري المقارن حول دوافع وأسباب وعوائق التعاون على هذه الأصعدة يبين أن الروابط الروحية لا تكفي لإرساء علاقات اقتصادية قوية [٦٧] ، فإن واقع الاقتصاديات والسياسات الاقتصادية في الدول الإسلامية -وليس مصر فقط- يقدم الكثير من الأدلة على عوائق دفع التعاون الاقتصادي الإسلامي [٦٨]. وتكفي في هذا الموضع الإشارة إلى انعقاد القمة الأخيرة لمجموعة الثماني الإسلامية في القاهرة في فبراير ٢٠٠١، ودلالات سياق هذا الانعقاد ونتائجه المتواضعة. فلم تكمل جلسات القمة اليوم الواحد، ولم يحضرها كل الرؤساء، ولم يحظ الإعلان عن نتائجها باهتمام كبير من رئاسة المؤتمر. ولقد عبرت الاتجاهات الكبرى لخطاب "مبارك" في افتتاح القمة عن حقيقة رؤية مصر لمصالحها في هذه الدائرة ومتطلبات تحقيقها وشروطه، وتتلخص هذه الاتجاهات على النحو التالي:

أ- لم يتضح في أي موضع من مواضع كلمة "مبارك" أي إشارة للرابطة العقدية الخاصة التي تربط بين هذه الدول دون غيرها من دول الجنوب، أو إلى آثارها على إمكانيات دفع التعاون بينها، بل لقد كشفت كلمة "مبارك" حرصه على نفي أن تكون هذه المجموعة -نظرًا لطبيعتها هذه- أداة للمواجهة في العالم.

فمن ناحية: وصف الرئيس مبارك مجموعة الثماني بأنها "النامية"، وهذه هي الصفة الجديدة للمجموعة التي طالبت بها تركيا بعد انتهاء فترة حكم "أربكان" صاحب المبادرة بالدعوة إلى تكوين هذه المجموعة، والتي كانت توصف بـ"الثماني الإسلامية".

ومن ناحية أخرى: حرص الرئيس مبارك في منطلق حديثه وبدايته على تسكين قمة المجموعة في سياق حوار الحضارات، باعتبارها أول قمة في عام "حوار الحضارات"؛ ولذا قال: "إنها مطالبة بالمساهمة في التقريب بين شعوب العالم، والتعاون لمواجهة التحديات التي تواجه الإنسانية سعيًا نحو تحقيق توازن المصالح من خلال جهود التعاون المشتركة".

ومن ناحية ثالثة: تناول الرئيس مبارك القمة في سياق الاستجابات المطلوبة لمواجهة تحديات العولمة وسلبياتها (الفقر، الجهل، الديون، الأوبئة، تهميش الدول النامية، اتساع الفجوة بينها وبين دول الشمال). فلقد طالب بالاشتراك في صياغة الأجندة العالمية من خلال حوار إيجابي متوازن وشامل، وليس الصراع والمواجهة.

ب- لم تكن توقعات مبارك كبيرة أو طموحة تجاه ما هو مطلوب من المجموعة، أو تجاه ما تستطيع إنجازه.

فبعد تحليل سلبيات الجهود الدولية وأوجه القصور في هذه الجهود تجاه قضايا أربع كبرى (الفقر، التجارة الدولية، الاستثمارات الخارجية، الأزمات المالية العالمية) أشار مبارك إلى ما يلي: من ناحية استمرار الظروف الاقتصادية غير المواتية التي تفرض مضاعفة الجهود، وأنه بالرغم من أن الظروف الدولية ما زالت تمثل التحدي الأساسي إلا أنه من الضروري مواجهة المسئولية بالعمل من الدخل وبالتعاون المشترك.

ومن ناحية أخرى: أشار إلى الحاجة لترجمة الأهداف إلى مشروعات ملموسة، ووضع تصور عن خطة عمل مقبلة خلال الخمس سنوات القادمة في مجال التجارة البينية (لترتفع من ٣,٥ إلى ٧%)، وفي مجال التكنولوجيا والاتصالات، وفي مجال القدرات الصناعية.

ولكن واعترافًا بمحدودية آفاق التعاون وإمكانياته بين الدول النامية ختم "مبارك" خطابه بالكلمات الآتية: "نحن لا نسعى إلى اتفاق على برنامج عام ومتكامل للعمل، ولكن فتح باب الحوار

لتوفير الأساس الذي نأمل في البناء عليه".

٢- لا تنفصل العلاقات بين ركنين أساسين من أركان الأمة -وهما مصر وإيران- عن تأثير متغيرات إسلامية مثل اتهام مصر لإيران بمساندة الحركات الإسلامية، كذلك يمارس كل من الإطارين (الإقليمي والعالمي) وحسابات مصر بالنسبة لعلاقاتها بالولايات المتحدة وإسرائيل تأثيره على تدهور العلاقات المصرية الإيرانية الرسمية، واستمرار انقطاعها، وتأخر عودتها(٦٩).

٣- استبعاد مصر للبعد الديني من خطابها تجاه قضايا إسلامية متفجرة خلال التسعينيات مثل (البوسنة، كوسوفا، الشيشان، كشمير، وأخيرًا أحداث انتفاضه الأقصى)، فضلاً عن حرص الخطاب الرسمي على الاعتدال والبراجماتية أكثر من الحرص على تقديم المساندة الفعالة -السياسية والمادية- لهذه الشعوب المسلمة، سواء عبر القنوات الرسمية أم المدينة والأهلية. ويمكن تفسير هذا الاستبعاد بالإطار الدولي الذي يشهد ممارسات السياسة الأمريكية مستخدمة ورقة الضغط باسم "قانون الاضطهاد الديني"، وفي ظل الوضع الداخلي الذي يحيطه الجدل حول مشكلة مزعومة هي مشكلة "أقباط مصر".

٤- وفي الوقت الذي تجري فيه محاولات إصلاح الأمم المتحدة - والتي توليها مصر اهتمامًا بالغًا- رفضت مصر (نقلاً عن صحيفة طهران تايمز في عدد ٢٠٠٠/٩/١٦) ، اقتراحًا إيرانيًا بتخصيص مقعد دائم في مجلس الأمن الدولي لدولة مسلمة. وكان الاقتراح قد تم عرضه ومناقشته في اجتماع داخلي لمنظمة المؤتمر الإسلامي حين كانت إيران تتولى رئاستها (١٩٩٨-٢٠٠٠). ولقد برر مدير قسم رعاية المصالح المصرية في طهران موقف مصر بقوله: "إن القاهرة لا تعارض الموقف الإيراني بحد ذاته، وإنما الأمر يتلخص في عدم فتح الباب أمام الديانات الأخرى للتقدم بطلبات مماثلة"، وأوضح أنه من الأفضل أن يكون الاختيار على أسس جغرافية(٧٠).

(٣) من الاستبعاد إلى إعادة التوازن: أبعاد أخرى للخطاب وأدواته

إذا لم يكن مبارك قادرًا على توظيف خطاب الإسلام لتبرير العلاقة السياسية والاقتصادية مع الغرب - ، وذلك على عكس السادات حين ربطها بالعداء للشيوعية وبالدفاع عن مصالح المسلمين-، وإذا لم يكن مبارك قد استخدم خطاب الإسلام لتبرير أسس التنمية الرأسمالية واتجاه التنمية المعتمد على الغرب -وذلك على عكس عبد الناصر حين ألبس الاشتراكية رداء الإسلام-، وإذا كان قد سبق واتضحت لنا كل هذه الأبعاد السابقة من ملامح الخطاب، ومن ملامح الممارسات، وتحت تأثير التحديات الداخلية والخارجية، إلا أن خطاب مبارك وبعض ممارسات النظام -وخاصة في التسعينيات- قد لجأت إلى الإسلام لخدمة العلاقة مع الغرب، ولخدمة موقع مصر من النظام العالمي، ولمحاربة الخصم الأساسي - أي "الإرهاب" -، وذلك في دوائر خاصة ذات طبيعة دينية أو ثقافية، وبلهجة دفاعية إعتذارية عن الصورة السائدة في الغرب عن الإسلام والمسلمين، وهي صورة

الإرهاب والعنف والتطرف.

فعلى سبيل المثال - وليس الحصر - يمكن أن نلاحظ أن المجلس الأعلى للشئون الإسلامية التابع لوزارة الأوقاف المصرية قد عقد خلال الأعوام الأربعة الماضية أربعة مؤتمرات (ضمن سلسلة المؤتمرات السنوية التي يعقدها) هي المؤتمر العام الثامن، والتاسع، والعاشر، والحادي عشر، تحت عنوان "الإسلام والحوار الحضاري" (١٩٩٦)، "الإسلام والغرب الماضي، الحاضر، المستقبل" (١٩٩٧)، "الإسلام والقرن الحادي والعشرون" (١٩٩٨)، "نحو مشروع حضاري إسلامي" (١٩٩٩) على التوالي.

وفي كلمته للمؤتمر التاسع أبرز خطاب "مبارك" الحاجة إلى أساس ثقافي وحضاري -بل وديني- للتعاون بين العالم الإسلامي والغرب؛ لأن تنسيق المصالح لا بد أن يسبقه فهم متبادل بين الطرفين، وأن الحوار الإيجابي البنّاء هو وحده الكفيل بتحقيق ذلك، وخاصة إذا توقفت في الغرب النظرة السلبية للإسلام كدين، وإذا فهم الغرب الإسلام على حقيقته فهمًا موضوعيًا، وكذلك إذا فهمنا نحن أيضًا الغرب بطريقة جديدة بعيدة عن أثقال الماضي، وكذلك تضمن خطاب الرئيس مبارك في المؤتمر العاشر دعوة لفتح أبواب الحوار والتعاون مع كل شعوب الأرض؛ لأن المسلمين ليسوا دعاة عنصرية ولا طائفية ولا استعلاء، وعليهم أن يوضحوا الصورة الحقيقية للإسلام.

ومن ناحية ثانية: بيّن الخطاب المصري -كما جاء مثلاً في خطاب الوزير عمرو موسى في المجلس الوزاري لمنظمة المؤتمر الإسلامي في ماليزيا ٢٠٠٠/٦/٢٨- أهمية اندماج المسلمين في العالم، وأن يشاركوا في بناء الحياة، وأن يكونوا جزءًا من العمل العالمي وعنصرًا إيجابيًا في تحقيق التقدم نحو عالم أفضل. وأنه وإذا كانت العولمة ليست مؤامرة ضد المسلمين تحول بينه وبين التعامل مع الحضارات الأخرى؛ فيجب أن يرتفع المسلمون إلى مستوى ما تفرضه من تحدٍ.

ومن ناحية ثالثة: تبنت مصر مفهوم "حوار الحضارات" و"حوار الثقافات" في مواجهة مفاهيم "صراع الحضارات والثقافات" في محافل عديدة أخرى دولية؛ فعلى سبيل المثال ظهر هذا الخطاب في كلمة مصر في مؤتمر القمة الإسلامية التاسع في طهران في ديسمبر ١٩٩٧، وهو المؤتمر الذي رفع بدوره شعار "حوار الحضارات".

ومن ناحية رابعة: تبنت مصر مفهوم "الحوار الإسلامي المسيحي" الذي تأسس في إحدى لجان الأزهر، وفي ظل اتفاقية وقعها الأزهر مع الفاتيكان [٧١].

ومن ناحية خامسة: اهتمت مصر بتأكيد خصوصية حقوق الإنسان، ومن ثم رفض استخدام هذه القضية كذريعة لتدخلات خارجية تحت مبرر "العالمية". ولقد كان قانون الاضطهاد الديني الذي أصدرته الولايات المتحدة بمثابة المفجر للنقاش حول هذه القضية في مصر التي كانت هدفًا أساسيًا

من أهداف هذا القانون (٧٢).

ومع الاعتراف بالأبعاد السياسية لمفاهيم مثل: "قبول الآخر"، "حوار الحضارات"، "الحوار الإسلامي المسيحي"، "خصوصية حقوق الإنسان"، وما ارتبط بها من قضايا دولية ساخنة، فإنه لا يمكن أن ننكر أيضًا أن الإسلام يقع في قلب هذه المفاهيم وهذه القضايا؛ وهو ما يعني أن الخطاب المصري والتوجهات الفرعية للسياسة المصرية في مجالات ثقافية ودينية -وهي من صميم مجالات السياسة الخارجية في عالمنا المعاصر- قد أفسحت السبيل لدراسة وضع الإسلام في السياسة الخارجية، والذي أسقطه الخطاب الرسمي المصري في مجالات أخرى هي مجالات السياسة التقليدية.

فمما لا شك فيه أن التحليل التفصيلي للخطاب المصري من وثائقه ومصادره المباشرة حول هذه المفاهيم والقضايا المرتبطة بها سيوضح موضع الإسلام من الرؤية الرسمية المصرية، ومن هنا تظهر سمة أخرى من سمات نمط العلاقة بين الإسلام والسياسة الخارجية المصرية، وهي سمة الازدواجية والتي تخفف من عواقب سمة الاستبعاد السابقة. والمقصود بالازدواجية هنا هي أنه إذا كان الخطاب الرسمي تجاه الغرب قد أسقط الإسلام كمبرر للتوجه المصري، إلا أنه لجأ إليه في موضع آخر، وهو موضع تصحيح صورة الإرهاب الملصقة بالمسلمين، وذلك في الوقت نفسه الذي يستخدم فيه النظام أساليب القمع المختلفة ضد من وصفهم بالإرهاب.

وهذه الأساليب أدانتها تقارير منظمات حقوق الإنسان المختلفة على نحو أساء لصورة النظام المصري، وعرّضه لانتقادات عديدة؛ الأمر الذي أثار في بعض الأحيان مسألة عدم استمرار الولايات المتحدة في مساندة النظام المصري.

الازدواجية هنا هي: إذن الازدواجية المناظرة للتناقض الذي وقعت فيه خطابات وسياسات كل من الرئيسين السابقين عند توظيفها للإسلام؛ فقد ظهر تناقض عبد الناصر حين وظّف الإسلام ضد "الرجعية" و"الاستعمار" من ناحية، ووظفه - في الوقت نفسه - وهو يقمع بقوة تيار "الإخوان المسلمين"...إلخ (كما سبق ورأينا). وكذلك ظهر التناقض عند السادات عندما وظف التيار الإسلامي في النصف الأول من السبعينيات، ثم عاد، وقال في النصف الثاني منه-: "إن من يريد العبادة فليذهب للجامع، ومن يريد ممارسة السياسة فليكن من خلال المؤسسات".

وتزداد هذه السمة -أي الازدواجية- وضوحًا حين نستحضر الحديث عن موضع الإسلام من أدوات ومجالات أخرى للسياسة المصرية والمؤسسات الإسلامية. فإذا كان كل من عبد الناصر والسادات قد عبّأ هذه المؤسسات -وعلى رأسها الأزهر- لدعم شرعية توجهاته وسياساته، فإن في مرحلة مبارك أضحت المؤسسات الإسلامية والخطاب الرسمي من خلالها تقوم بما لا تقوم به السياسة الرسمية العليا، وذلك على النحو الذي حفظ قدرًا من توازن البعد الإسلامي للسياسة

الخارجية المصرية.

فضلاً عن تقديم الأزهر لخطاب يدين "الإرهاب والتطرف"؛ أي يدين رافدًا من روافد التحدي الإسلامي الداخلي للنظام، وفضلاً عن استمراره في تأييد سياسة التسوية السلمية مع إسرائيل، وهو التأييد الذي وصل في ظل رئاسة فضيلة د. الطنطاوي للأزهر إلى حد استقباله الحاخام الأكبر لطائفة اليهود الشرقيين في إسرائيل، وهو الأمر الذي أثار جدلاً كبيرًا بين التيارات السياسية المختلفة[٧٣]، فضلاً عن هذه الامتدادات لممارسات سابقة، فإنه يمكن أن نُسجّل الملامح الإضافية التالية عن دور المؤسسات الدينية تجاه التحديات الداخلية والخارجية للسياسة الرسمية أو تجاه بعض قضايا هذه السياسة:

فمن ناحية: فلقد تغير الدور السياسي للأزهر بطريقة واضحة في ظل رئاسة مبارك؛ نظرًا للحاجة إلى مساندته في مواجهة تزايد نمو التيار الإسلامي وتحدياته، وذلك في الوقت نفسه الذي يفتقد فيه النظام – لقواعد خاصة لشرعيته مثل القومية العربية والاشتراكية العربية بالنسبة لنظام عبد الناصر. ولذا – وكما يسجل البعض[٧٤] – فإن دور الأزهر – وخاصة في ظل رئاسة الشيخ جاد الحق – رحمه الله - اتسم ببعض ملامح الاستقلالية عن التوجه الرسمي؛ حيث اختار النظام أن يعطي مزيدًا من السلطة للأزهر ويوافق على مزيد من مساحات الاختلاف معه، وخاصة حول تفسيرات الشيخ جاد الحق لممارسات التيار المسلح من الحركات الإسلامية. فبالرغم من الاعتراف بعدم شرعية هذه الممارسات إلا أن شيخ الأزهر اعتبر ظهورها بمثابة رد فعل للهجوم الذي يتعرض له الدين من جانب بعض المثقفين وفي بعض برامج أجهزة الإعلام وفي ممارسات السلطة. وبناء عليه طالبت مشيخة الأزهر بقدر من الحرية للتمكن من مواجهة " التيار الإسلامي المسلح". وبالفعل ظهرت ملامح هذا الدور المستقل بناء على فتوى مجلس الدولة التي أعطت الأزهر حق الرقابة على المطبوعات.

كما ظهر دور الأزهر تجاه المؤتمر الدولي للسكان والتنمية، وخلال المعركة التي خاضها وزير التعليم من أجل تقييد التيار الإسلامي في مراحل التعليم. وإذا كانت زيادة مظاهر استقلالية الأزهر قد أثارت التساؤل حول الأسباب والمستقبل فإن اختيار الشيخ الطنطاوي- باعتباره أكثر اعتدالاً من الشيخ جاد الحق- قد أثارت تساؤلات من نوع آخر وخاصة بعد تأسيس لجنة الحوار الإسلامي- المسيحي في الأزهر وبعد استقباله للسفير الإسرائيلي ولأحد الحاخامات اليهود.

ومن ناحية أخرى: يمكن أن نرصد- في مقابل القيود على المسلك المصري الرسمي لنصرة شعب كوسوفا- الفتوى التي سجّلها مفتي مصر داعيًا الشعب إلى مقاطعة صربيا [٧٥]، إذا لم تكن الحكومات قادرة على ذلك، وكذلك فتوى فضيلته، في نهاية أعمال مؤتمر في جامعة الأزهر عن العولمة والعالم الإسلامي (١٩٩٨)، تنص على أن التعاون الاقتصادي بين الدول الإسلامية فرض

وضرورة واجبة. كذلك وفي مقابل غياب البعد الإسلامي من الخطاب الرسمي المصري خلال انفجار أحداث الأقصى وانتفاضته وقمته العربية في نهاية ٢٠٠٠[٧٦] - شهدت أجهزة الإعلام المصرية زخمًا في البرامج الدينية التي تبرز هذا البعد بوضوح، فضلاً عن الاجتماع الذي عقدته - بمبادرة من الأزهر - عدة منظمات إسلامية - تحت اسم المؤتمر العالمي الإسلامي. وأخيرًا وليس آخرًا، فتوى فضيلة المفتي بتحريم المعاملات الاقتصادية مع إسرائيل.

ومن ناحية **ثالثة وأخيرة**: ظلت أدوات الأزهر وجامعته وأنشطتها الدينية والثقافية والتعليمية أداة هامة من أدوات سياسة مصر تجاه العالم الإسلامي، وإن كان يصعب الآن في هذا الموضع من الدراسة تقدير درجة النمو أو التراجع فيها بالمقارنة بالمرحلتين السابقتين[٧٧]، ويكفي الإشارة في هذا الموضع إلى تقدير بعض الدراسات في الثمانينيات أن مبارك -على خلاف عبد الناصر والسادات- لم يهدف إلى استخدام الإسلام كأداة لتكريس مركز مصر في أفريقيا؛ حيث إن لغة خطابه مع أفريقيا قد غلب عليها الإشارة إلى الاشتراك في مشاكل التنمية والتبعية والمديونية ولم يكن لخطاب الإسلام مكان فيها.

***

المراجع:

الهوامش

١- انظر التفاصيل في : د. ودودة بدران ، خاتمة العلاقات الدولية في التاريخ الإسلامي : مدلولات التحليل السياسي للتاريخ الإسلامي ودراسة العلاقات الدولية (في) د. نادية محمود مصطفى (إشراف) مشروع العلاقات الدولية في الإسلام ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي . الجزء ١٢، ١٩٩٦ .

٢- حول أبعاد تطور العلاقة بين الإسلام وبين السياسة والمجتمع في الدول الإسلامية وانعكاساتها على العلاقات بين روافد الحركة الوطنية و التيارات الفكرية الكبرى (الجامعة الإسلامية، الوطنية المصرية ، القومية العربية) ودلالتها بالنسبة لسمات وخصائص الحركة الخارجية ، انظر على سبيل المثال : طارق البشري ؛ في المسألة الإسلامية المعاصرة ، (دار الشروق القاهرة)، الأجزاء الستة وهي: ماهية المعاصرة ، الحوار الإسلامي العلماني ، الوضع القانوني بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي ، بين الإسلام والعروبة، بين الجامعة الدينية والجامعة الوطنية في الفكر السياسي ، الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر.

J. Esposito: Islam and Politics, 1998 (4 th edition)

J. O. VOLL: Islam, continuity and change in the modern world. (1994) 2d edition.

وحول تنازع التيار الفكري العروبي ، والتيار الوطني والتيار المتوسطي مع التيار الإسلامي في مصر على التوالي: على سبيل المثال انظر د. حسن أبو طالب : عروبة مصر بين التاريخ والسياسة. كتاب المحروسة ، القاهرة ، ١٩٩٦ ص ٩ - ص ٣٧ .

د. نازلي معوض : المتوسطية في الفكر المصري الحديث . في د. نادية محمود مصطفى (محرر) مصر ومشروعات النظام الإقليمي الجديد ، مركز البحوث والدراسات السياسية ، القاهرة ، ١٩٩٧، ص ٥٣٥ - ص ٥٨٣

٣- انظر التفاصيل في : د. نادية محمود مصطفي : العصر المملوكي : من تصفية الوجود الصليبي إلى بداية الهجمة الأوروبية الثانية (في) د. نادية محمود مصطفي (إشراف) مرجع سابق، الجزء العاشر ، د. نادية محمود مصطفى : العصر العثماني : من القوة والهيمنة إلى بداية المسألة الشرقية (في) د. نادية محمود مصطفى، مرجع سابق ، الجزء الحادي عشر.

٤- انظر على سبيل المثال وليس الحصر : طارق البشري : الحركة السياسية في مصر (١٩٤٥ - ١٩٥٢) دار الشروق ، القاهرة ، ١٩٨٢. طارق البشري : المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية دار الوحدة، بيروت ، ١٩٨٢.

وانظر أيضًا حول خروج التيار العروبي في مصر من رحم التيار الإسلامي والفارق بينه وبين التيار القومي في الشام والتيارات القومية الأخرى في العالم الإسلامي: **طارق البشري** : نحو تقبل متبادل بين العروبة والإسلام . (في) **عبد الحليم قنديل** (محرر) الناصرية والإسلام. ١٩٩١ .

٥- د. على الدين هلال (محرر) سياسة مصر الخارجية من ابن طولون إلى السادات ، مركز البحوث والدراسات السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٨٦ .

٦- حول هذه التطورات دلالتها بالنسبة للتوازنات الأوروبية والعالمية التي شاركت فيها الدولة العثمانية، وأثر هذه التوازنات على وضع الأمة الإسلامية في النظام الدولي خلال القرنين ١٨، ١٩م انظر : د. نادية محمود مصطفى . العصر العثماني، مرجع سابق، الفصل الثالث.

٧- انظر: طارق البشري: في المسألة الإسلامية المعاصرة ، مرجع سابق ، وكذلك

- **J. Esposito**: op. cit.

٨- انظر مناقشة هذا الأمر في : د. محمد السيد سليم : العلاقات بين الدول الإسلامية الرياض، ١٩٩٢ .

٩- د. نادية محمود مصطفي (إشراف) مشروع العلاقات الدولية في الإسلام ، مرجع سابق ، الأجزاء الإثنا عشر.

انظر الجزء الأول : المقدمة العامة للمشروع للتعرف على أهدافه و منهاجيته ومكوناته .كذلك انظر : **د. نادية محمود مصطفي** ، **د. سيف الدين عبد الفتاح** (محرران) المنظور الفكري الإسلامي للعلاقات الدولية. أعمال مؤتمر مناقشة مشروع العلاقات الدولية في الإسلام. مركز البحوث والدراسات السياسية، جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية في فرجينيا ، القاهرة ، ١٩٩٩ .

١٠- **د. نادية محمود مصطفى** : خبرة البحث والتدريس للعلاقات الدولية من منظور إسلامي (في) د. نادية محمود مصطفي، د. سيف الدين عبد الفتاح (محرران) أعمال ندوة المنهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية: حقل العلوم السياسية نموذجًا. القاهرة ٧/٢٩ - ٢٠٠٠/٨/٢، مركز الحضارة للدراسات السياسية، (تحت النشر).

١١- الأجزاء من السابع إلى الثاني عشر من مشروع العلاقات الدولية في الإسلام ركزت على هذا المستوي ، في حين أن الأجزاء الستة الأولى ركزت على القيم كإطار مرجعي للدراسة ، وعلى المنظور التأصيلي النظري للدولة ولقواعد القتال والسلم في الإسلام .

١٢- احتلت السياسات والعلاقات الراهنة لهذه الدول وخاصة تركيا ، ايران ، باكستان ، ماليزيا ، ومصر اهتمام العددين الأول (١٩٩٩) والثاني (٢٠٠٠) من حولية أمتي في العالم التي تصدر عن مركز الحضارة للدراسات السياسية .

١٣- كانت مبادرتي باقتراح موضوع الورقة على منظمي المؤتمر وكذلك استجابتهم الكريمة لها باستكتابي في الموضوع ، بمثابة المحفز لمشروع بحثي ممتد تكون هذه الدراسة بمثابة النواة أو القاعدة التي

ينبني عليها بإذن الله ليصدر تحت عنوان " الإسلام في السياسة الخارجية المصرية (من محمد على إلى مبارك) معضلة العلاقة بين المصلحة الوطنية والمصلحة الإسلامية ".

١٤- انظر في هذا الصدد العمل الرائد الذي يقدم في إطار نظري جديد خلاصة هضم واستيعاب الجهود النظرية الغربية في هذا المجال د. محمد السيد سليم : تحليل السياسة الخارجية ، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية ، ١٩٩٨ .

١٥- انظر على سبيل المثال وليس الحصر:

- P.viotti,M.v. Kauppi: International Relations Theory (Realism,Pluralism, Globalism), 1993, (Ch5, Normative Conside rations and International Relations and International Relations theory PP533 - 545 .

- G.L. Goodwin : Theories of International Relations the Normative and Policy Dimensions (in)T. Taylor (ed) Approaches and Theory International relations.(1980).

- Charles R.Beitz: Recent International Thought. International Journal, spring 1988.

١٦- انظر أسباب ومؤشرات ودلالات هذا البروز في مجال نظرية العلاقات الدولية بصفة عامة و دلالته بالنسبة لمنظور إسلامي للدراسة أو بالنسبة لوضع الأمة الإسلامية في النظام الدولي في د. نادية محمود مصطفي : خبرة البحث والتدريس في مجال العلاقات الدول من منظور إسلامي. مرجع سابق.

د. نادية محمود مصطفى : التحديات السياسية الخارجية التي تواجه العالم الإسلامي (في) رابطة الجامعات الإسلامية ، مشروع تحديات العالم الإسلامي، ١٩٩٩.

د. نادية محمود مصطفى : حوار الحضارات أم صراعها على ضوء العلاقات الدولية الراهنة . (في) أحمد مسجد جامعي (وآخرون): محاضرات في حوار الحضارات . سلسلة كتاب الثقافة الإسلامية (٥)، المستشارية الثقافية الإيرانية في دمشق، ٢٠٠١م.

١٧- انظر على سبيل المثال:

- **Martin W. Sampson:** Cultural Influences on Foreign Policy (in) **Charles f. Hermann, Charles W. Kegley, James N. Roseneau** (eds.) New Directions in The Study of Foreign Policy. 1987.

- **Valerie M. Hudson** (ed) Culture and Foreign Policy. Lynne Rienner Publishers, London, 1997.

١٨- انظر على سبيل المثال:

مايك فيزر ستون: محدثات العولمة، ترجمة عبد الوهاب علوي، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة ١٩٩٩، **رونالد روبرتسون**: العولمة: النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية، ترجمة **أحمد محمود نور الدين**، المشروع القومي للترجمة، القاهرة المجلس الأعلى للثقافة ١٩٩٨.

- **Simon Murden**,Culture and World Polities (in) **S. Smith and K. Booth** (eds) Globalization and World Politics (1997).

١٩- انظر على سبيل المثال الجهود العلمية التالية ذات الأبعاد النظرية والتطبيقية :

- **A. Dawisha** (ed,) Islam in Foreign policy (1983)
- **George Weigel** :Religion and Peace ; An Argument comlpexified (in)**Brad Roberts** (ed.) Order and Disorder after The Cold War (1996) ; **Barry Rubin** :Religion and International Affairs ,The Washington Quarterly,Spring 1990 .
- **Special Issue** : Religion and World Politics,Orbis , VOL. 42. No. 2, 1998 .
- **Jeff Haynes** : Religion in Third World Politics .Lynne Rienner Publishers, 1994 (Ch. 5, Links Between Religion And Foreign Policy in The Third World) P.122-145.
- **G. Hussein Razi** : Legitimacy , Religion , and Nationalism in the Middle East . American Political Science Review . Vol.84, No.1 , 1990, PP. 69-91.
- **Kennet Wald**: Religion and Politics in U.S.A , 1992 .
- **Mark Tessler, Jodi Nachtwey** : Islam and Attitudes Towards International Conflict , Journal of Conflict Resolution . Vo.42 , NO.5, 1988 . P 619-623.

٢٠- ومن اقترابات مختلفة لا تعطي وزنا لدور الإسلام أو ما يسمى الدائرة الإسلامية تعددت جهود دراسة السياسة الخارجية المصرية. ومن التيار المتدفق من هذه الجهود في الجماعة البحثية المصرية بصفة خاصة انظر ما يلي :

A.E Hillal Dessouki : The Primacy of Economics, The Foreign Policy of Egypt. (in) **Bahgat Korany , A.E Hillal Dessouki** (eds) The Foreign Policies of Arab states (1991) 2[nd] edition . **A.E Hillal Dessouki** : Egyptian Foreign Policy Since Camp David (in) **W.B. Quandt** (ed) The Middle East, Ten Years After Camp David (1988).

د. ودودة بدران: سياسة تعبئة الموارد : السياسة الخارجية في عهد عبد الناصر (في) **د. علي الدين هلال** (محرر): دراسات في السياسة الخارجية المصرية من ابن طولون إلى أنور السادات ، مركز البحوث الدراسات السياسية ، ١٩٨٧

د. نادية محمود مصطفى : سياسة تعبئة الموارد : سياسة مصر في عهد السادات (في) مرجع سابق

د. أحمد يوسف أحمد (محرر): سياسة مصر الخارجية في عالم متغير ، مركز البحوث والدراسات السياسية ، ١٩٩٠ (يتضمن بحثا من إعداد **د. علا عبد العزيز** : الإسلام والسياسة الخارجية في عهد مبارك).

د. علي الدين هلال ، د. عبد المنعم سعيد (محرران) مصر وتحديات التسعينيات، مركز البحوث والدراسات السياسية ، ١٩٩١.

د. نازلي معوض (محرر): مصر ودول الجوار . مركز البحوث والدراسات السياسية ، ١٩٩٨ .

د. مصطفى علوي (محرر): مصر وأمن الخليج بعد الحرب ، مركز البحوث والدراسات السياسية (١٩٩٤) .

د. عبد المنعم المشاط (محرر): الدور الإقليمي لمصر في الشرق الأوسط ، مركز البحوث والدراسات السياسية، ١٩٩٥ .

د. نادية محمود مصطفى (محرر) مصر ومشروعات النظام الإقليمي الجديد . مركز البحوث والدراسات السياسية ، ١٩٩٧ .

جمال علي زهران : السياسة الخارجية لمصر (١٩٧٠ - ١٩٨١) قرار طرد الخبراء السوفييت ، وقرار زيارة السادات للقدس ، ١٩٨٧ .

د. زينب عبد العظيم : الاقتصاد السياسي لسياسة مصر تجاه الولايات المتحدة الأمريكية ، مركز دراسات الوحدة العربية .

انظر أيضا أعداد التقرير الاستراتيجي العربي منذ صدورها ولاحظ نمط التقسيم ومحاوره على نحو لا يرصد " الدائرة الإسلامية "بين دوائر تحرك مصر الأخرى العربية والدولية والأفريقية. باستثناء العددين الأخيرين اللذين أوليا أهمية لقضية كوسوفا، وكذلك وضع الحركات الإسلامية في سياق الأعداد المختلفة.

انظر أيضا فهرس العدد (١٣٩) يناير ٢٠٠٠ من دورية السياسة الدولية حيث لا موضع " لدائرة إسلامية " .

٢١- انظر على سبيل المثال:

عمرو موسى : بمناسبة مرور ٤٠ عام على الثورة : الدوائر الثلاثة التي حددتها ثورة يوليو لتحركها الدولي تشكل أولويات السياسة الخارجية المصرية حتى اليوم . الأهرام ١٩٩٢/٧/٢٨ .

د.محمد نعمان جلال : البحر المتوسط والبعد الجديد للسياسة الخارجية المصرية. الأهرام ١٩٩٤/٦/٥.

د. عبد الملك عوده . دوائر السياسة الخارجية المصرية .الأهرام ١٩٩٥/١٢/١٩.

توفيق شومان ، مصر والدائرة الأفريقية، شئون الأوسط ، العدد ٦٧ / نوفمبر ١٩٩٧.

السفير إبراهيم يسري : مع ثوابت سياسة مصر الخارجية ، الأهرام ٩٨/٢/٣.

طه المجدوب : دور مصر بين الماضي والحاضر ، دوائر التحرك المصري على المستويين الدولي والإقليمي، الأهرام ٢٠٠٠/٦/١.

٢٢- ومن الأمثلة على هذا التغافل عن ما أصاب الدائرة الإسلامية من تراجع في الخطاب الرسمي وفي الاهتمامات الأكاديمية (في العقد الماضي) أن يتضمن المؤتمر العاشر لمركز البحوث والدراسات السياسية تحت عنوان " مصر ومشروعات النظام الإقليمي الجديد " مشروعات ثلاثة : إحياء القومي وتجديده ، المتوسطيه ، الشرق أوسطية . ومع ذلك وكما اتضح من المناقشات وكما أثبتت مقدمة التحرير أن " المشروع الإسلامي " كان هو الحاضر الغائب في ثنايا الأوراق وفي ثنايا المناقشات .

٢٣- انظر على سبيل المثال مواقف واتجاهات مختلفة في: د. أحمد يوسف أحمد : مصر والنظام العربي في الثمانينيات (في) د. على الدين هلال (محرر) مصر والنظام العربي وتحديات الثمانينيات. ١٩٨٤، (إشكالية العلاقة بين القومية العربية والإسلام على الصعيد النظري والسياسي) صفحة ٣٠ - ٤٢.

طارق البشري: في المسألة الإسلامية المعاصرة ، بين الإسلام والعروبة، مرجع سابق.

طارق البشري: نحو تقبل متبادل بين العروبة والإسلام ، مرجع سابق.

د. أحمد صدقي الدجاني: عن العروبة والإسلام (في) عبد الحليم قنديل (محرر) مرجع سابق.

Jacob M. landau : The politics of pan - Islam : ideology and org anization, Ox ford university press, 1990

٢٤- انظر على سبيل المثال:

د. محمد السيد سليم، د. إبراهيم عرفات (محرران) : العلاقات المصرية الآسيوية مركز الدراسات الآسيوية ، القاهرة ٢٠٠٠ .

د. محمد السيد سليم (محرر) علاقات مصر بدول رابطة الدول المستقلة ، وألبانيا ، والبوسنة والهرسك، ومقدونيا، ومنغوليا. مركز الدراسات الآسيوية، القاهرة ٢٠٠٠.

د. نازلي معوض (محرر) مصر ودول الجوار الجغرافي ، مرجع سابق.

مصطفى علوي (محرر) مصر وأمن الخليج بعد الحرب ، مرجع سابق.

د. عبد المنعم المشاط (محرر) الدور الإقليمي لمصر في الشرق الأوسط ، مرجع سابق.

د. أحمد يوسف أحمد : مصر والنظام العربي الجديد ، مرجع سابق.

د. نادية محمود مصطفى: (محرر) مصر ومشروعات النظام الإقليمي الجديد ، مرجع سـابق.

٢٥- انظر على سبيل المثال،ومن التيار المتدفق من التأليف في الموضوع الأعمال التالية من منظورات مختلفة .(فضلا بالطبع عن هامش٢٧).

محمد مورو: الحركة الإسلامية في مصر من ١٩٢٨ إلى ١٩٩٣ - رؤية من قرب ، الدار المصرية للنشر ، القاهرة ،١٩٩٤.

د. هالة مصطفي : النظام السياسي والمعارضة الإسلامية في مصر ، مركز المحروسة ، القاهرة ١٩٩٥.

د. حسنين توفيق: النظام السياسي والأخوان المسلمون في مصر: من التسامح إلى المواجهة (١٩٨١-١٩٩٦)، دار الطليعة بيروت ، ١٩٩٨ .

- **V. Nikki** : Islamic revival in The middle east : a comparison of Iran and Egypt (in) Arab society : continuity and change (1985)

- **A. EL Azhary** : Egypt : Islamic revivalism (in) shireen Hunter (ed) The politics of Islamic revivalism : diversity and Unity . (1988)

-**Yvonne Y. Haddad** : Islamic awakening in Egypt . Arab studies quarterly . V. 9, No 3 1987.

- **Raymond william Baker** : Afraid for Islam . Egypt `s Muslim centrists

between pharaons and Fundamentalists. Deadalus, No3, 1991.

- **Toel Campagna** : From accamodation To confrontation . The Muslim Brother hood in the Mubarak years: journal of International Affairs . Vo5o N1 ,1996 .

- **Mahmoud A faksh** : the prospects of Islamic Fundamentalism in The post Gulf war period, International journal . No 2, 1994.

26. **Olivier Carre** : The failure of Political Islam.

٢٧- تتعدد الأدبيات الكلية والجزئية حول الحركات الإسلامية في مصر ودول أخرى وخاصة في أبعادها الخارجية انظر على سبيل المثال .

د. علا أبو زيد : الحركات الإسلامية في عالم متغير ، مركز البحوث والدراسات السياسية ، مؤسسة فريدريك ايبرت ، ١٩٩٥ (بالإنجليزية) .

د. نيفين مسعد ، د. عبد المعطي محمد أحمد : السياسات الخارجية للحركات الإسلامية . مركز البحوث والدراسات السياسية ، ٢٠٠٠ .

حسين كروم : الإخوان المسلمون والسلام مع إسرائيل ، القاهرة ، ١٩٨٢ .

رفعت محمد سيد أحمد : ظاهرة الإحياء الإسلامي في السبعينيات دراسة حالة مقارنة لمصر وإيران ، رسالة دكتوراه كلية الاقتصاد والعوم السياسية ، ١٩٨٨ .

أحلام محمد السعدي :التيار الديني والسياسة المصرية تجاه إسرائيل ، دراسة تحليلية لمجلة الدعوة المصرية(١٩٧٧ - ١٩٨١) . رسالة ماجستير ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٨٧ .

إبراهيم البيومي غانم : (في) د. مصطفي كامل السيد (محرر) : حتى لا تنشب حرب عربية أخرى ، مركز البحوث والدراسات السياسية ، ١٩٩٢ .

Nazih M. Ayubi : The politics of militant Islamic movements in The Middle East .Journal of International affairs . Vo 36, N1-2 (1982 - 1983).

H. g. Skutel : Egypt `s Islamic fundamentalists . International perspectives . Vo18, No 3, 1989.

-**Said Amir Arjomand** : From Nationalism to revolutionary Islam . state universtiy of new york pres, 1984

- **Barry Rubin** : Islamic fundamental ism in Egyptian politics . Macmillan pres 1990.ch.7

- **J. Piscatorie** (ed) Islamic fundamentalism and the Gulf crisis . 1991

٢٨- سيتم في الجزء الثاني من الدراسة الاستخدام المباشر لهذه المجموعة نظرًا لتركيزها أساسًا على المواقف الرسمية .

29. **Dawisha** (ed) Islam and foreign policy. Pp2 - 6

٣٠- انظر على سبيل المثال:

M. Khadurie : The Islamic Theory of International relations and its contemporary relevance (in) **J. Harris** (ed) Islam and International relations (1965)

- **S.Hunter : Islam and The west** (1997)

- **Nazih Ayoubi** : The political Revival of Islam : The case of Egypt. Journal of middle east studies . No1-2 (1980) p. 4 81 - 483.

- **J. Esposito** : op. cit.

-**Zachary Karabel:l** fundamental Misconceptions : Islamic Foreign policy.Foreign Policy winter 1996 - 1997 .

- **J. Piscatorie** : Islam in a world of nation - states (1988) .

٣١- انظر على سبيل المثال: حول المدارس الفقهية والفكرية في تأصيل رؤية إسلامية للعلاقات الدولية والتي قدمها متخصصو علوم سياسية (فضلاً بالطبع عن أدبيات الفقه الشرعي والقانون في الموضوع).

د. محمد السيد سليم : العلاقات بين الدول الإسلامية ، الرياض ١٩٩٢ .

د. عبد الحميد أبو سليمان : النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية ترجمة (اتجاهات جديدة للفكر والمنهجية الإسلامية) نقله إلى العربية وراجعه د. ناصر أحمد البريك، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ط١، ١٩٩٣ .

د. أحمد عبد الونيس : الأساس الشرعي والمبادئ الحاكمة للعلاقات الخارجية في الإسلام (في) المقدمة العامة لمشروع العلاقات (في) **د. نادية محمود مصطفى** (إشراف) العلاقات الدولية في الإسلام . مرجع سابق. الجزء الأول .

د. سيف الدين عبد الفتاح : القيم مدخل منهاجي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام (في)

د. ناديه محمود مصطفى (إشراف) : مرجع سابق، الجزء ٢.

٣٢- د. طه العلواني : في أدب الاختلاف . المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، ١٩٩٢.

٣٣- وهي تتمثل في نتائج أعمال مشروع العلاقات الدولية في الإسلام وخاصة الجزء الأول و الجزء الثاني.

٣٤- د. محمد السيد سليم : تحليل السياسة الخارجية، مرجع سابق .

٣٥- انظر على سبيل المثال محاولة د. محمد عمارة الإجابة على السؤال هل كان عبد الناصر علمانيًا في: د. محمد عمارة هل كان عبد الناصر علمانيًا. (في) د. عبد الحليم قنديل (محرر) الإسلام والناصرية، مرجع سابق.

٣٦- انظر على سبيل المثال.

Asad Abu Khalil : Al Jabbriah in the Political Discourse of Jamal Abd - Al Nasir and Saddam Hussein . Muslim World July - October 1994.

٣٧- موقف المعارضة الإسلامية المصرية من التطبيع مثلا أو من جانب أساسي من جوانب العلاقات مع الغرب مثل " البعد الثقافي للشراكة المتوسطية ". انظر على سبيل المثال:

د. عبد العاطي محمد الحركات الإسلامية والشراكة المتوسطية.

د. نيفين عبد الخالق "البعد الثقافي للشراكة المتوسطية" البحوث مقدمة إلى ندوة الشراكة الأوروبية المتوسطية ، مركز البحوث والدراسات السياسية ، والمركز الفرنسي للتوثيق والدراسات القانونية والاقتصاد ، القاهرة ، فبراير ١٩٩٧ .

٣٨- انظر على سبيل المثال:

Mark Tessler, Jodi Nachtwey : Islam and Attitudes Towards International Conflict .

٣٩- د. محمد السيد سليم : مرجع سابق صفحة ٣٧ ـ ٥٥.

٤٠- انظر بهذا الصدد مقدمة كل من العددين الأول والثاني من حولية أمتي في العالم ١٩٩٩ ، ٢٠٠٠ والصادرة عن مركز الحضارة للدراسات السياسية من إعداد كل من د. نادية مصطفى ود. سيف الدين عبد الفتاح ، كذلك انظر التصدير المهم لكل من العددين والذي قدمه المستشار طارق البشري مستشار الحولية . كذلك انظر نمط تقسيم الحولية إلى " العرب قلب الأمة"، دول الأركان (مصر وتركيا وإيران) (وليس مصر ودول الجوار) ، آسيا المجال الحيوي للأمة ، وأفريقيا قارة الإسلام المنسية (وليس دائرة العالم الثالث أو الجنوب أو عدم الانحياز)، وأخيرًا المسلمون في الدول غير الإسلامية.

٤١- انظر مناقشة هذه الأزمة في : د. محمد السيد سليم : العلاقات بين الدول الإسلامية، مرجع سابق.

٤٢- انظر على سبيل المثال.

J. Esposito: op. cit. Pp.?

٤٣- شاركت مؤخرًا في حلقة نقاشية حول العلاقات المصرية التركية. ولقد تضمنت ورقة النقاش من إعداد أ.د. جلال معوض عدة محاور ، اقتصادية ، أمنية عسكرية ، وحول ترتيبات أمنية إقليمية وتعاون اقتصادي إقليمي وقضايا السلام. وأخيرًا يأتي المحور السابع والأخير تحت عنوان العلاقات المصرية التركية في الإطار الإسلامي متضمنة البنود التالية : مصر وتركيا وقضايا العالم الإسلامي (القدس ، الشيشان ، البوسنة ، كوسوفا) منظمة المؤتمر الإسلامي ، مجموعة دول الثماني . وهذا الوضع للمحور السابع - بالمقارنة بموضوعات المحاور السابقة - تعكس طبيعة الفصل بين الإسلام والعلاقات الخارجية المصرية واقتصارها على نطاق التنظيم الجماعي الإسلامي. انظر أعمال هذه الحلقة (في) د.

نازلي معوض (محرر) العلاقات المصرية التركية. مركز البحوث والدراسات السياسية، ٢٠٠١م.

٤٤- انظر الفرق بين المنظورين في : د. محمد السيد سليم : تحليل السياسة الخارجية : إطار نظري مقترح. مجلة الفكر الاستراتيجي العربي، إبريل ١٩٩٢.

٤٥- تمثل هذه النماذج وغيرها موضوعات مشروع بحثي متكامل عن الإسلام السياسة الخارجية المصرية يهدف إلى إعادة قراءة تاريخ هذه السياسة ولكن من منظور أثر الإسلام .

٤٦- انظر على سبيل المثال: أطروحة د. محمد عمارة ضد أطروحة د. لويس عوض حول طبيعة النظام المصري وسياساته مع عبد الناصر (علمانيًا أم لا) في:

- د. محمد عمارة : هل كان عبد الناصر علمانيًا (في) عبد الحليم قنديل (محرر) الناصرية والإسلام : مرجع سابق

٤٧- لا يمكن في هذا الموضع التفسير بالرجوع إلى النسق العقيدى للقادة الثلاثة و إدراكهم " للمحددات الموضوعية"، أو بالرجوع إلى بيروقراطية السياسة الخارجية والدفاع؛ نظرًا لاحتياج هذا التفسير إلى دراسات مستقلة ذات منهاجيه خاصة ، ولا تحتل مثل هذه الدراسات اهتمامًا في الجماعة البحثية المصرية والعربية على عكس ما تحوزه الدراسات الخاصة بالبيئة الدولية والإقليمية وتفاعلاتها مع سياسات أعضاء النظام العربي وعلى رأسهم مصر ومن الاستثناءات على هذا انظر .

د. محمد السيد سليم : تحليل الخطاب السياسي الناصري، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٣ .

د. مارلين نصر : التصور القومي العربي في فكر جمال عبد الناصر ١٩٥٢ - ١٩٧٠ ، دراسة في علم المفردات والدلالات ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ١٩٨١.

ولذا فإن التساؤل هو هل تتضمن أبحاث المؤتمر في المحورين الأول والثاني تحليلات تأخذ في الاعتبار دراسة طبيعة هذه الأنساق أو المدركات لدى هذه القيادات وبيروقراطية صنع القرار وتنفيذه بصفة عامة، ووضع الإسلام منها باعتباره مكونـا أساسيًا في الهوية والثقافة يتعرض لتحديات عديدة فهل تظهر آثار هذه التحديات على مدركات النخب الرسمية ؟ وما آثار الضغوط والقيود الدولية والداخلية في ظل تأثير عمليات التغريب والتحديث التي تنعكس على الأنساق المعرفية والعقيدية وعلى منظومات الإدراك لهذه النخب؟

٤٨- وهي السياسات التي سجلها هامش ٢٠.

٤٩- يمكن الرجوع في ذلك إلى المصادر في الهامش رقم ٢٠.

٥٠- حول خطاب عبد الناصر وأدواته وسياساته وكذلك السادات انظر: المجموعة التالية من الدراسات التي تراوحت بين الكلية والجزئية :

د. حسن حنفي : الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١(الجزء الثالث : الدين والنضال الوطني)

د. حسن حنفي : الدين والتنمية في مصر (في) د. سعد الدين إبراهيم (محرر) مصر في ربع قرن (١٩٥٢ - ١٩٧٧) معهد الإنماء العربي ، بيروت ١٩٨١ ، صفحة ١٨٩ - ٢٦٩.

د. عبد الحليم قنديل (محرر) الناصرية والإسلام (١٩٩١)٠

رفعت محمد سيد أحمد : العلاقة بين الدين والدولة في مصر (١٩٥٢ - ١٩٧٠) رسالة ماجستير ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ١٩٨٤.

عبد التواب مصطفى السيد إبراهيم: البعد الإسلامي في السياسة الخارجية المصرية في الفترة من يولية ١٩٥٢ وحتى يولية ١٩٦٩ ، رسالة ماجستير ، معهد البحوث والدراسات العربية ، القاهرة.

علا عبد العزيز: الإسلام والسياسة الخارجية المصرية في فترة حكم حسني مبارك (في) د. أحمد يوسف أحمد (محرر) سياسة مصر الخارجية في عالم متغير . مرجع سابق.

Ali E. Hillal Dessouki: The limits of instrumentalism : Islam in Egypt `s Foreign policy . (in)

A. Dawisha : Islam in Foreign policy 1983 P. 84 - 96 .

J. Esposito : op. cit. , P. 132 - 136 , p. 235 - 248

Gabriel warburg : Islam and politics in Egypt (1952 - 1980) Middle Eastern studies Vo 18 , No 2, 1982 P.131 - 157

John Voll : Islamic Dimension in Arab politics since world warll . American Arab Affairs , No 4 1983 P. 108 - 119 .

Joseph P. Lorenz : Egypt and the arabs, Foreign policy and the search For national identity. 1990 .

Raphael Israeli : Islam in Egypt under Nasir and sadat : some comparative notes (in)

M . Heper and **R. Isaeli** (eds) Islam and politics in the Modern Middle East . (1984) P. 64 - 78 .

Derek Hopwood : Egypt, politics and society (1945 - 1990) 3rd edition 1991 .

Nazin Ayubi : political Islam, Religion and politics in the Arab world, 1991 P. 70- 98. (The Islamic movememts in Egypt) .

وحول الأدوات الدينية والثقافية الإسلامية بصفة خاصة وأنشطة الأزهر ودورها في سياسة مصر في

فترة عبد الناصر والسادات انظر على سبيل المثال :

ماجدة على صالح ربيع : الدور السياسي للأزهر من ١٩٥٢ - ١٩٨١ رسالة دكتوراه (منشورة) مركز البحوث والدراسات السياسية .

د. حسن حنفي : الإسلام والتنمية في مصر : مرجع سابق صفحة ١٩١ - ٢١٥ .

A. Chris Eccel : Egypt, Islam and social change, Al Azhar in conflict and accomoda tion, 1984 .

Morooe Berger: Islam in Egypt today, social and political aspects of popular religion . 1970 .

Ayman Al - yassini : Islamic revival and national development in the Arab world. Journal of Asian and African studies.Vo 21 No 1-2, 1986 .

٥١- حسن حنفي : الدين والثورة ، مرجع سابق . صفحة ١٤٩ - ١٦٩ .

٥٢- ضياء رشوان : الناصرية والإسلام : محاولة للفهم (في) د. عبد الحليم قنديل ، مرجع سابق صفحة ٧٩- ١٠٠.

وانظر دراسة لمصادر ودور الدين في فكر عبد الناصر وإدراكه في: **رفعت محمد سيد أحمد:** مرجع سابق ، صفحة ٦٣- ١٢٤.

كذلك انظر دراسة لتصور عبد الناصر لدور الدين في المجتمع في: **ماجدة على صالح** مرجع سابق ، صفحة ١٢٤- ١٣٧.

53. **J. Voll** : op. cit. P 109 –111.

٥٤- د. حسن حنفي : مرجع سابق ، ص ١٩٠ - ٢٩٢

د. رفعت محمد سيد أحمد : مرجع سابق ، ص ١٢١- ١٢٣

٥٥- حول وضع هذه الدائرة في الخطاب الناصري والممارسة السياسية انظر على سبيل المثال: د. بطرس بطرس غالي: الناصريه وسياسة مصر الخارجية ، السياسة الدولية ، العدد ٢٣ ، يناير ١٩٧١ . صفحة ٨ - ٢٧ .

*عبد الناصر والقضايا الدولية [قسم خاص] السياسة الدولية، المرجع السابق، ص٢٣٣ - ٢٥٨.

٥٦- د. حسن حنفي : الدين والثورة : مرجع سابق صفحة ١٦٧ - ١٦٦

٥٧- حول تفاصيل مشروعات الوحدة الإسلامية وموقف مصر الرافض منها طوال الخمسينيات والنصف الثاني من الستينيات انظر : د. محمد السيد سليم : العلاقات بين الدول الإسلامية، مرجع سابق.

٥٨- انظر مصادر هامش ٤٨ فيما يتصل بمرحلة السادات .

٥٩- وحول خطاب مبارك وسياساته وإداراته ، انظر مجموعة الدراسات التالية مع نظائرهم بالنسبة للرئيسين عبد الناصر والسادات

- د. علا عبد العزيز : مرجع سابق.

- **J. Esposito** : op. Cit. PP 248-260.

- **J. lorenz** : op . cit.

- **Derek Hopwood** : op .cit. PP.190-194 .

- **N. Ayubi** : op . cit .P 72 - 87

- **M. H . Hafez** : explaining the Origins of Islamic resurgence: Islamic Revivalism in Egypt and Indonessia . The Journal of Social Political and Economic Studies, Vo.22, No. 3,1997 .

- انظر أيضًا مجموعة الدراسات التالية ذات الدلالة بالنسبة للموضوع في مرحلة حكم مبارك وخاصة التحدي الإسلامي في ظل التفاعل بين التحديات الداخلية والخارجية وبين السياسة الخارجية :

- **أسامة الغزالي حرب**: ولاية مبارك الرابعة وسياسة مصر الخارجية ، السياسة الدولية ، أكتوبر ١٩٩٩، الافتتاحية.

- **بطرس بطرس غالي** : سياسة مصر الخارجية في مرحلة ما بعد السادات . افتتاحية ملف السياسة الدولية ، يوليه ١٩٨٢ .

- **أحمد يوسف أحمد**: الاستمرارية والتغير في السياسة الخارجية للرئيس مبارك . المرجع السابق

- **Mohamed El Sayed Said**: Egypt: The dialectics of State Security and Social decay. International Politics and the society. 1/2000 .19 pages .

- **Phebe Marr** (ed) Egypt at the crossroads: domestic stability and regional role . National Defense University press , Washington D.C. 1999 .

- **Mohamed sid-ahmed** : Egypt : the Islamic issue . Foreign policy . winter 1987 - 1988 .

- **Shimon shammer** : basic dilemmas of the Mubarak regime . Orbis . v. 30 no. 1, 1986 .
- **Robert spring borg** : Egypt , Repression toll. Current history , v.97 , January 1996 .
- **Stanely reed** : the battle for Egypt, Foreign Affairs , v.79 no.4 1993.
- **Jonathan S. Paris** : When to Worry in the Middle East .Orbis .Vol.37, No.4, 1993 .
- **Fawaz A. Gerges** : Egyptian - Israeli Relations turn sour . Foreign Affairs .Vo.74,No3, 1995 .
- **Fawaz A. Gerges** : America and Political Islam , Clash of Cultures or Clash of interest . Cambridge University Press . 1999 .

٦٠- د. علا أبو زيد : مرجع سابق .

61. **M . El Sayed Said** : OP . Cit. P. 2-3

٦٢- انظر تحليلاً في د. نادية محمود مصطفى : المنطقة العربية في النظام الدولي الجديد (في) تقرير الأمة في عام، مركز الدراسات الحضارية ، القاهرة ، ١٩٩٣ .

٦٣- حول مقولة التهديد الإسلامي للغرب والرؤى الرسمية في المنطقة تجاهها والرؤى الغربية لها قبولاً أو رفضًا، انظر التحليل المقارن بين الأدبيات المعنية بهذا الموضوع بصفة عامة وفي مصر أيضًا: د. نادية محمود مصطفى : التحديات السياسية الخرجية للعالم الإسلامي ، مرجع سابق.

٦٤- وإذا كان البعض يتحدث عن إخفاق الإسلام السياسي أي الحركات السياسية الإسلامية، فإن البعض الآخر اهتم حديثًا بوجه آخر للعملة طال إغفال الغرب له نظرًا لتركيزهم على جوانب التطرف تحت مبرر الخوف من الإرهاب والحرب المقدسة . وهذا الوجه الآخر هو ما أسماه البعض "الحركة الدينية الدعوية والمنتظمة" التي تحدث تحولاً الآن في مصر، والتي يسميها مؤلف الكتاب "الحركة السلمية" التي تبين التغلغل العميق " للإسلام الشعبي" الذي لا يهدف إلى إسقاط الحكومة أو الرجوع إلى العصور السابقة، ومن ثم يتحدى النمط الشائع في الفكر الغربي عن الصحوة الإسلامية. وذلك لأن المنتمين لهذا التيار يؤمنون بقيم دينهم وعدم تناقضها مع مطالب العالم الحديث؛ ولذا فهم يعملون في إطار الدولة القائم ومن خارجها وفي شكل معارضة تتجنب المواجهة المباشرة مع نظام، ليحققوا بالتدريج مجتمعًا جديدًا قائمًا على أسس إسلامية. ولذا فهم وفق المؤلف يقدمون الوجه الحقيقي للإسلام، كما أنهم ينالون من التفسيرات الشائعة للصحوة الإسلامية بأنها صحوة الفقراء بسبب تدهور الأوضاع

الاقتصادية والاجتماعية ، وذلك لأنهم ينتمون إلى قطاعات اجتماعية ومهنية مختلفة. انظر هذا الرأي في :

- **Geneive Abdo** : No God but God : Egypt and the triumph of Islam . Oxford University Press, 2000 .

٦٥- د. علا عبد العزيز : مرجع سابق ص ٨٤ ـ ص٨٥ .

٦٦- موقع وزارة الخارجية المصرية على شبكة المعلومات الدولية انظر البيانات عن الأعوام ٩٥،٩٦،٩٧ على سبيل المثال.

٦٧- انظر تحليل مقارن بين الخطاب المصري في مناسبات ثلاث وذلك في، سلوى دعادر :قمة دكا وقمة جامايكا وملتقى دافوس : دوائر السياسية الخارجية المصرية :في حولية أمتي في العالم (١٩٩٩) مرجع سابق ، ص١٦١ـ ص١٧٥.

٦٨- انظر تحليلاً وافيًا في: د.زينب عبد العظيم ، سياسات التعاون الاقتصادي بين دول منظمة المؤتمر الإسلامي وهدف السوق الإسلامية المشتركة (في) المرجع السابق ، ص٣٠١ـ٣٤٥.

٦٩- انظر تحليلا وافيًا في: د. حسنين توفيق : مثلث العلاقات المصرية التركية الإيرانية : المحددات، المسارات، الآفاق (في) المرجع السابق ، ص٣٦٣ـ٣٩٩.

٧٠ - نقلاً عن مجلة الدعوة العدد ١٠٣، أكتوبر ٢٠٠٠، ص ٧ (لندن)

٧١ - عزة جلال، اتفاقية الأزهر مع الفاتيكان لحوار الأديان (في) حولية أمتي في العالم (١٩٩٨) مركز الحضارة للدارسات السياسية القاهرة ، ١٩٩٩ ،ص١٠١ـ١٠٩.

٧٢- هشام جعفر: قراءات في الدلالات السياسية لقانون الاضطهاد الديني (في) المرجع سابق ، ص١٠٩ـ ١٢٣.

٧٣- انظر في هذا ـ هشام جعفر : قراءات في الدلالات السياسية والفكرية لإعلان كوبنهاجن ولقاء شيخ الأزهر مع ساسة ورجال الدين الإسرائيليين (في)المرجع السابق ، ص١٢٣ـ ١٤٥.

74. **Steven Barraclough** : AL Azhar: between the government and the Islamists, Middle East Journal VOL 52,NO 2,1998 .

Salwa Ismail :Religious "Orthodoxy" as public Morality : The state,Islamism and Cultural politics in Egypt .Critique . spring 1999.

٧٥- انظر د. نادية محمود مصطفي : الخطاب العربي الإسلامي تجاه ضربات الأطلنطي في حرب كوسوفا (في) حولية أمتي في العالم (١٩٩٩) ، مرجع سابق .

د.نادية محمود مصطفى : من انتفاضة الأقصى إلى قمة الأقصى دلالات الديني/ السياسي، الرسمي/ الشعبي، السلمي/العسكري، القدس، مركز الإعلام الدولي، القاهرة (مارس ٢٠٠١) وانظر النص كاملاً في موقع " Islam on line"

٧٦- انظر رصداً لأهم أحداث هذه الأنشطة في : أحداث العالم الإسلامي شئونه وقضاياه ، الكتاب السنوي: أخبار وتقارير ، وكالة الأنباء الإسلامية الدولية (اينا) ، الدار البيضاء ، دار الاعتصام .

٧٧- د.علا عبد العزيز: مرجع سابق، ص٨٦.

قضية القدس في القرن العشرين
الجذور التاريخية والآفاق المستقبلية

أ. أمجد أحمد جبريل

مقدمة:

تقف مدينة القدس اليوم على مفرق طرق ؛ إذ يصطرع على أبوابها ادعاءان : أحدهما استعماري ؛ يستند في مطالبته بالسيادة على المدينة على قاعدة "القوة تخلق الحق وتحميه"، ومن ثم فهو يبني شرعيته على فرض الأمر الواقع باحثًا عن أساطير دينية توراتية يجري تحويلها إلى رواية تاريخية؛ لتبرير وجوده الاستعماري وغير الشرعي بالمنطقة العربية . والآخر حضاري وإنساني ؛قائم على استمرار بسط سيادته على القدس وعمارتها وسكانها منذ نشأتها إلى الآن فيما خلا اللحظتين الصليبية المندثرة والصهيونية المعاصرة اللتين تشكلان استثناء من تاريخ عربي مديد ومتصل لمدينة السلام .

إن دراسة تطور قضية القدس بشكل عام خلال القرن العشرين الميلادي هو هدف هذه الدراسة ، وهي محاولة لاستقراء الأبعاد التاريخية والسياسية والقانونية والحضارية لهذه القضية مع التركيز على صلتها الوثيقة بالقضية الفلسطينية وحال الأمة العربية والإسلامية من جهة وبالمشروع الصهيوني وواقعه من جهة أخرى . وقد فرض تعدد هذه الأبعاد اللجوء إلى المنهج التاريخي لاستقصاء جذور قضية القدس التي يصعب فهمها إلا في إطار منظور عام يتعدى أحداث القرن العشرين ويصلح لتقديم تفسيرات ويحاول التنبؤ بالمسار المستقبلي للقضية .

تنقسم الدراسة إلى ثلاثة مباحث ؛ يحاول أولها تقديم إطار تاريخي وفكري عام يركز على المقارنة بين ما شهدته القدس من عمران وازدهار حضاري في ظل الحكم العربي والإسلامي لها ، وبين ما أصابها من تخريب وعبث تحت نير التجربتين الاستعماريتين : الصليبية والصهيونية. أما المبحث الثاني فينطوي على عرض عام للمراحل التي مرت بها قضية القدس خلال قرن مع إلقاء الضوء بصفة خاصة في كل مرحلة على : كيفية فرض الأمر الواقع الإسرائيلي ، واتجاه مقاومته من قبل المقدسيين العرب ، وتأثير ذلك بالنسبة للسيادة على المدينة . ويأتي أخيراً المبحث الثالث الذي يحاول استشراف مستقبل قضية القدس في القرن الواحد والعشرين .

لمفهوم "السيادة" في هذه الدراسة أهمية خاصة فهو الخيط الناظم لمباحثها الثلاثة ، فالسيادة العربية على القدس التي استقرت قرونا طويلة كانت سببًا في ازدهار المدينة وتبوئها موقعها المهم في المنظومة الحضارية الإسلامية وما جاء الانتداب البريطاني ثم الاحتلال الإسرائيلي سوى

بممارسات تهدف إلى نزاع السيادة العربية عن المدينة ومحاولة فصلها عن عمقها العربي والإسلامي ، وكان الصراع على القدس طيلة القرن العشرين في جوهره صراعًا على السيادة ، ويتوقع أن تظل مسألة السيادة محور الصراع في القرن الجديد أيضًا ، وليس أدل على ما للسيادة من أهمية ما تبذله إسرائيل بمراكز أبحاثها من جهود تنظيرية للالتفاف على منح الفلسطينيين أية سيادة حقيقية على القدس.

إن قضية القدس هي في التحليل الأخير قضية سيادة وليست مسألة قداسة أو حق زيارة أماكن مقدسة ، وهي قضية شعب يطالب بسيادته على ترابه الوطني ويسعى للتخلص من ربقة الاحتلال ، وعلينا أن نستحضر هنا أن مسألة السيادة على الحرم القدسي كانت سببًا مباشرًا لانهيار مفاوضات كامب ديفيد الثانية في يوليو ٢٠٠٠ ليبدأ القرن الجديد بسؤال قديم :"من ستكون له السيادة على القدس؟"

المبحث الأول : القدس بين الممارسات الحضارية والممارسات الاستعمارية

أ - القدس في الذاكرة الحضارية للأمة : الرؤية والممارسات :

يقر التاريخ بأن مدينة القدس حظيت بأجواء من التسامح الديني والتنوع الثقافي والازدهار الحضاري في ظل الحكم العربي الإسلامي لها ، وتفسير هذا يبدو يسيرًا بالنظر إلى رؤية الإسلام الحضارية للآخر التي تجلت بشكل خاص إبان الفتوحات العربية الإسلامية في المشرق والمغرب وامتازت بسمات ثلاث[١]: احترام الفاتحين المسلمين للبلاد المفتوحة أرضا وشعبا فلم ترافق أعمال الفتوحات تخريب أو نهب ، احترام عقائد السكان وعدم فرض الإسلام على أحد **﴿لا إكراه في الدين﴾** اتخاذ الفاتحين مواقف إيجابية من الحياة المدنية بحفاظهم على المدن التي كان قد أنشأها الحكام الأجانب في المشرق ، من إغريق ورومان مع إنشاء مدن جديدة في البلاد المفتوحة .

وباستثناءات قليلة تكشف دراسة التاريخ الإسلامي في مراحله المتتالية أن الممارسة العملية جاءت متماشية مع الأساس النظري الذي أرساه الإسلام للتعايش الديني ، وهو ما جعل النصارى (واليهود بدرجة أقل) يشعرون بولائهم للدولة الإسلامية ويسهمون في بناء الحضارة العربية الإسلامية . كما تكشف الدراسة أن التعدي على حقوق أهل الذمة لم يحدث إلا استثناء، وارتبط هذا بأسباب داخلية تتعلق بفساد الحكم واستبداده وأسباب خارجية يتهدد فيها الكيان الإسلامي بغزو خارجي[٢]، ويمكن النظر إلى أواخر الحكم الأخشيدي للقدس وبعض سنوات الحكم الفاطمي ، باعتبارهما يقدمان صورة لهذا الاستثناء.[٣]

نستطيع الآن - في ضوء هذا الإطار العام - إدراك أن " عهد عمر " لأهل القدس لم يكن مرتبطًا بشخصه وإنما نابع من الرؤية الحضارية للإسلام ، وهي التي منعت الجيش المسلم الذي كان يحاصر المدينة في عام٦٣٨ م بقيادة أبي عبيدة بن الجراح من فتح القدس عنوة حفاظا على مكانتها الإسلامية ، واستمر الحصار أربعة أشهر كاملة حتى وافق بطريك القدس "صفرونيوس " على تسليمها صلحًا لأمير المؤمنين بنفسه . وجاء عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - وأعطى عهده الشهير الذي أمن سكان القدس المسيحيين على أرواحهم وممتلكاتهم وكنائسهم ، وضمن حرية عبادتهم.[٤]

والحق أن هناك أربعة أشكال من الارتباط توضح علاقة الإسلام والمسلمين بالقدس ، أولها هو الارتباط التعبدي إذ استقبل المسلمون بيت المقدس في صلاتهم ستة عشر شهراء، وحث الرسول الكريم عليه الصلاة والسلام على زيارته والصلاة فيه. وثانيها هو الارتباط الحضاري والثقافي القائم على أساس ما أسهم به الإسلام -بعصوره المختلفة منذ الخلافة الراشدة إلى الدولة العثمانية - من

إضافات حضارية تتمثل في المساجد ودور العلم والزوايا و مئات العقارات الوقفية والمستشفيات . وثالثها الارتباط السياسي الذي يبرزه حكم العرب والمسلمين لهذه المدينة منذ الفتح العمري عام ٦٣٨ م وحتى عام ١٩١٧ م باستثناء فترة الحروب الصليبية . ورابعها هو الارتباط التاريخي إذ لم يشر التاريخ إلى أقدم من اليبوسيين والكنعانيين العرب في إنشاء المدينة وسكناها، ويدل على ذلك أول اسم لها وهو (يبوس) ثم (أورسالم) وسائر أسمائها الأخرى باستثناء اسم (إيلياء) وهو تعريب لاسم (إيليا كابيتولينا).[٥]

إن استقراء تاريخ القدس الإسلامية يكشف عن موقعها المركزي في المنظومة الحضارية للإسلام ، حتى يمكن أن يقال إن تاريخها أصبح يعكس صورة دقيقة للذات الإسلامية حال قوتها وازدهارها أوحال ضعفها وتراجعها. وإذا كنا لن نوغل في دراسة تاريخ القدس منذ دخلها المسلمون عام ٦٣٨ م ، فإنه يكفينا أن نقرر للدلالة على ما نحن بصدده من تتبع السيادة على القدس أن هذه السيادة ظلت في يد الدول العربية الإسلامية المتعاقبة منذ ذلك العام (٦٣٨ م) وحتى عام ١٩٢٣ م حين تنازلت الدولة العثمانية عن فلسطين من بين ما تنازلت عنه من أقاليم عربية بموجب+ معاهدة لوزان ، لا يُستثنى من هذه الفترة الطويلة - التي تبلغ ثلاثة عشر قرناً متواصلة - إلا قرابة التسعين عاما من الاحتلال الصليبي للمدينة المقدسة . وسنكتفي هنا بالإشارة السريعة إلى بعض الممارسات العثمانية في صدد القدس باعتبارها المقدمات الضرورية لفهم ما آل إليه حال المدينة في القرن العشرين.

والحق أن العثمانيين قد أظهروا احترامًا كاملاً لحقوق المسيحيين واليهود في القدس ، وعندما دخل السلطان سليم الأول المدينة عرضت عليه نسخه من " العهدة العمرية " فوضعها فوق رأسه طاعة واحترامًا لعمر بن الخطاب [٦] . وقد بالغ سليمان القانوني في عنايته بحقوق أهل الذمة في أرجاء الدولة العثمانية عمومًا، كما يبرز من نظام الملل الإسلامي الذي طبقته الدولة حتى باتت ملجأ الفارين من الحروب الدينية التي كانت تعصف بأوروبا ، وعليه استقبل اللاجئين اليهود من الأندلس ، وسمح لهم السلاطين العثمانيون بالإقامة في القدس[٧] . ومن علامات التسامح العثماني ما قام به سليمان القانوني من إصدار فرمان يسمح لليهود بالصلاة عند الحائط الغربي للمسجد الأقصى (حائط البراق) . وكان هؤلاء يتجهون حتى عام ١٥٣٥ للصلاة في جبل الزيتون ، فلما شكلت هجمات البدو خطرا على تجمعات هناك تحولوا إلى الصلاة عند حائط البراق بعد موافقة السلطان [٨] . وهذه هي أول علاقة لليهود بالحائط إذلم يكونوا على أية صلة به إلى أن جاء طبيب يهودي أندلسي لاجئا إلى تركيا ، وأقنع السلطان بالسماح لليهود بالصلاة عند الحائط فأصدر الفرمان الذي أشرنا إليه [٩] .

وحظى المسيحيون أيضا برعاية العثمانيين التامة بما عكس أجواء من التعايش التعددي المقدسي ، بل إن السلطان سليمان القانوني أقدم على منح "الامتيازات الأجنبية" لحلفائه الأوروبيين دعمًا

لهم ضد عدوته الإمبراطورية المقدسة برأسيها البابا وشارل الخامس ، وهي خطوة جاءت وقت قوة الدولة العثمانية لكن آثارها الخطيرة بانت في مرحلة ضعفها (١٠) . وكان فرانسوا الأول ملك فرنسا هو أول من منحه القانوني هذه الامتيازات عام ١٥٣٥ م ، حيث أصبح اللاتين هم أصحاب المصالح العليا في الأماكن المقدسة بالقدس (١١) . وقد تطورت هذه الحماية الدينية فكانت امتيازات سنة ١٦٧٣ الممنوحة لفرنسا ، والتي أنشأت مبدأ التدخل الأجنبي في صدد الأماكن المقدسة ، ثم استجابت السلطنة لطلب حليفتها فرنسا فكان فرمان سنة ١٦٩٠ الذي مكن رهبان اللاتين الكاثوليك في القدس من الاستيلاء على الأماكن المقدسة (١٢) .

وقد أصبحت الأماكن المسيحية بالقدس مسرحًا للصراع بين روسيا وفرنسا (بشكل رئيسي) طيلة القرن الثامن عشر ، وبينما حصلت فرنسا بموجب معاهدة وقعتها مع الباب العالي سنة ١٧٤٠ - وهي أول معاهدة بالمعنى الصحيح للامتيازات الأجنبية وكان كل ما سبقها مجرد رخص أو منح من السلاطين العثمانيين - على حق حماية مصالح وحقوق اللاتين الكاثوليك بالأماكن المقدسة ، انتزعت روسيا لنفسها حق حماية مصالح الكنيسة الأرثوذكسية بالقدس وذلك في صلح كينارجي عام ١٧٧٤ (١٣) . " وهكذا غدت مشكلة الأماكن المقدسة التي لم تعدُ أن تكون خلافًا كنائسيًا وطائفيًا داخليًا بين أبناء المسيحية في فلسطين ، ولاسيما أشياع الروم واللاتين منهم ، غدت مظهرًا من مظاهر الصراع الدولي حول المسألة الشرقية التي عنيت بتصفية الدولة العثمانية وتقسيم ممتلكاتها . وأصبحت هذه الأماكن وما يدار حولها من خلاف تغطى تدخلا وأطماعًا سياسية واستعمارية ظاهرة وقوية من قبل الدول الأوروبية التي ترغب في أن تنال حصة من التفسخ العثماني " (١٤) .

وأعطت الحملة الفرنسية بقيادة نابليون بونابرت على مصر والشام عام ١٧٩٨ مؤشرًا على بداية مرحلة جديدة من الاهتمام الاستعماري بالقدس وفلسطين ومحاولة توظيف اليهود لتحقيق التطلعات الاستعمارية الأوروبية بالمنطقة ؛ إذ اقترح بونابرت على اليهود إقامة دولة يهودية في فلسطين داعيا إياهم للاستيطان في بلاد أجدادهم، وخاطبهم في بيان أصدره حين غزا فلسطين وارتد أمام أسوار عكا على أنهم "ورثة فلسطين الشرعيين"(١٥).

وقد أتاح ضعف الدولة العثمانية الذي بانت معاملة بوضوح منذ بداية القرن التاسع عشر فرصة مثالية أمام القوى الأوروبية لتعزيز نفوذها في فلسطين، لكن ظهور محمد على المفاجئ في مصر قلب موازين القوى وهدد المشروع الاستعماري الغربي الذي كان يترقب اللحظة المواتية لاقتسام تركة " الرجل المريض ". لذا فقد تحالفت الدول الغربية على محمد علي وأجبرته على توقيع معاهدة لندن عام ١٨٤٠(١٦) . ومن ذلك الحين أصبحت الإرساليات الدينية والتعليمية ثم القنصليات الأجنبية هما الأداتين الرئيسيتين للتدخل في القدس وفلسطين عمومًا ، إذ شهدت الفترة التالية نشاطًا محمومًا على هذين الصعيدين(١٧) .كما نشط المفكرون الصهاينة منذئذ في الدعوة إلي الهجرة اليهودية

والاستيطان في فلسطين ، وهكذا بدأت مرحلة من الاستيطان غير المنظم امتدت حتى عام ١٨٨٢ ؛ وفيها قام الاستيطان على جهود ومشاريع فردية دعمها القناصل الأوروبيون في القدس ؛ إذ ضغطوا على السلطان عبد المجيد عام ١٨٥٦ ليسمح لمونتفيوري بشراء أراضي بالقرب من القدس ويافا لإسكان عائلات قليلة من المستوطنين اليهود [١٨].

وهكذا جرى استغلال الامتيازات الأجنبية لتفكيك الدولة العثمانية،وأصبحت القدس ساحة لصراع القوى الغربية من خلال قناصلها وبعثاتها التعليمية التي تعزز نفوذها في المدينة . وبالرغم من محاولات الدولة العثمانية لإعادة بسط سيطرتها على متصرفية القدس وبلاد الشام عمومًا بعد انتهاء الحكم المصري لها، إلا أن جهودهم لم تصادف نجاحا حتى بالرغم من خط التنظيمات الخيرية الذي صدر عام ١٨٥٦ وشمل تأكيد عثمانيًا على ضمان حقوق الطوائف المسيحية داخل الدولة [١٩]،وأيضا بالرغم مما أتاحته معاهدة باريس عام ١٨٥٦ من شبه التزام أوروبي بعدم التدخل في شئون الدولة العثمانية ، وهو الوضع الذي لم تجن منه سوى تأجيل تنفيذ خطط تمزيقها حتى مؤتمر برلين عام ١٨٧٨[٢٠]. وتعرضت الدولة في السنوات القليلة التالية لاستقطاعات واسعة من أراضيها ، وتلاحقت التطورات لتسقط مصر تحت الاحتلال البريطاني عام ١٨٨٢ ، والذي مكن بريطانيا من تثبيت مواقعها وتوسيعها في المشرق العربي بشكل عام وفي فلسطين بشكل خاص.

وفي إطار محاولات الدولة العثمانية للتصدي للهجرة اليهودية إلى فلسطين التي تزايدت بعد اغتيال قيصر روسيا عام١٨٨١، أصدر السلطان عبد الحميد أوامره في عام ١٨٨٢ بمنعها ، وتم اتخاذ عدة إجراءات في السنوات اللاحقة دون أن تفلح في وقف الهجرة؛ بسبب الامتيازات الأجنبية؛ وهو ما حدا بالسلطان عام ١٨٩٨ إلى طلب تعديل بعض مواد معاهدة برلين لكنه اصطدم بالرفض الإنجليزي والفرنسي كما رفض القناصل الأجانب في القدس تعليمات الباب العالي التي أصدرها في ديسمبر ١٩٠٠ التي تلزم كل يهودي أجنبي يزور فلسطين بمغادرتها بعد ثلاثة أشهر على الأكثر ، وهكذا استمر تيار الهجرة دون توقف.[٢١]

والذي يمكن أن نخلص إليه من استعراض تاريخ الحكم العربي الإسلامي للقدس يتمثل في أن الرؤية الإسلامية لها " كمدينة سلام وتعايش بين الديانات السماوية الثلاث وكمنارة حضارية وثقافية " ترك أثره على الممارسات تجاهها فجاءت حضارية تستوعب الآخر ولا تنفيه ، واتسمت دائمًا بالتركيز على إعمار القدس وخدمة مقدساتها . " وبينما كانت القدس رمزًا وستارًا للعدوان في كل من الحركة الصليبية والحركة الصهيونية ، كانت المدينة مركزًا للبناء وبؤرة حضارية مهمة في الحضارة العربية الإسلامية . ولم تكن القدس في هذه الحضارة واجهة تخفي النيات العدوانية والأغراض الاستعمارية ، بل كانت قبلة للعلماء ومقصدًا للدارسين ومحجًا للمؤمنين "[٢٢] . وثمة نتيجة أخرى لا تقل أهمية وهي أن القدس لم تكن فقط مركزًا دينيًا وثقافيًا مهمًا،وإنما أيضًا محورًا

للنشاط الاقتصادي والسياسي في سائر فلسطين، وهو ما يمكن ملاحظته بوضوح منذ العهد الأموي إلى أواخر العهد العثماني.

ب- القدس في ظل الممارسات الاستعمارية:

تعرضت مدينة القدس طيلة تاريخ الممتد لموجات متعددة من العدوان والاستعمار كان لها تأثيرها السلبي على تطور المدينة وعمرانها. ويبدو لنا أن انعدام أو غياب الرؤية الحضارية لدى المستعمر - الذي يبحث عن مصالح مادية بالأساس - يمكن أن تفسر أنماط سلوكه العنصرية . ولأن عمر الاستعمار بالمعنى الحضاري والتاريخي قصير ، فإنه يحاول أن يترك أثرا على الأرض وغالبا ما يلجأ لإثبات تواجده وفعاليته بنفي الآخر وتغييبه ، وتقدم لنا التجربتان الصليبية والصهيونية في القدس ما يؤكد صحة ذلك ؛ إذ اتجهتا إلى تشويه الوجه الحضاري للمدينة ومحاولة صبغها بلون المستعمر وثقافته مع محو أي لون آخر ، وشرعتا بنوع من الإبادة الثقافية للمؤسسات والمنشآت التي تشير إلي هوية المدينة الأصلية، وهو ما نستعرضه هنا بشيء من التفصيل فيما يتعلق بالتجربة الصهيونية باعتبارها محط اهتمامنا في هذا السياق.

والواقع أنه إذا كان الصليبيون قد مارسوا في القدس سياسة " إقصاء الآخر " إبرازًا لهويتهم وإثباتًا لوجودهم ، فإن الحركة الصهيونية - وإسرائيل لاحقا - قد سارت في نفس الطريق ؛ إذ قامت بإظهار أهميه القدس ومركزيتها في حياه اليهود وإنكار أهميتها بالنسبة للآخر مسلما كان أم مسيحيا. ويذهب الكاتب الإسرائيلي " يسرائيل إلداد " بعيدا في هذا الاتجاه، إذ يقول في مقال نشره في عام ١٩٨٧: "إنه لم يتكون أي شيء في أورشليم قبلنا (أي قبل اليهود) ولا بعدنا. ومنذ أن تركناها لم يخرج منها أي دين أو نبوءة أو فكره مثالية . وهذا برهان على انتمائنا لها وانتمائها إلينا ، نحن الذين أوجدنا هذه المدينة، والآخرون هم الذين دنسوها" (٢٣) . وعلينا هنا أن نستذكر ما قاله تيودور هرتزل قبل أكثر من مائه عام: عندما نحصل على القدس وعندما أكون قادرا لعمل شيء ما فإنني سأبدأ وقبل كل شيء بتنظيف المدينة مما هو ليس مقدسًا "أي مما هو ليس يهوديا".

حقيقة استهدفت الحركة الصهيونية فلسطين بأسرها لكنها خصصت القدس بأكثف ما لديها من جهود، حتى أصبحت الرمز الذي يلهب خيالات الصهيونية ويوجه فعلها الاستعماري؛ إذ تميزت الأطماع الصهيونية في القدس بطابع خاص: " فهي ليست عاصمة داود وسليمان السياسية فحسب؛ وإنما هي العاصمة الدينية التي لا يمكن للإله أن يستقر أو يعبد إلا فيها .." الرب اختار صهيون واشتهاها مسكنا له" (المزمور ١٣٢) ؛ لذلك فإعادة صهيون والعودة إليها واجب ديني عند اليهود"(٢٤) .ولافت للنظر في هذا السياق تركيز الكتابات الصهيونية والإسرائيلية على إبراز الارتباط اليهودي بالمدينة دينيا وتاريخيا وسياسيا ، فالقدس تذكر في الصلاة الأساسية في الديانة

اليهودية "شمونا اسراي" التي تتلى ثلاث مرات يوميًا ، ووقت وجود " الهيكل " كان يطلب من اليهود ـ بحسب هذه الكلمات ـ أن يقوموا برحلة إلى القدس ثلاث مرات في السنة لأداء الحج ، " وبعد دمار الهيكل ، بقيت القدس قبلة الصلاة اليهودية . كما يتبع التقويم اليهودي للصوم مراحل حصار وتدمير القدس على يد الإمبراطورية الرومانية . وبحسب التعاليم اليهودية ، فإن قدسية منطقة جبل الهيكل تظل قائمة على الرغم من تدمير الهيكل [٢٥] .

وفي المقابل تجمع هذه الكتابات على التقليل من أهمية المدينة عند المسلمين والمسيحيين ؛ فبالنسبة للمسلمين لا تمثل القدس المدينة المقدسة الأولى ولا الوحيدة ، فمدينة المسلمين المقدسة حقا والتي يحجون إليها هي مكة وليست القدس . ودور القدس ليس بارزًا في السيرة النبوية ، وهي لم تكن يومًا عاصمة للخلافة الإسلامية [٢٦] . وأما بالنسبة إلى أهمية القدس للمسيحيين فهي لا تقارن باليهود ؛ فالقدس تحتوي على بعض المقدسات المسيحية لكن ثمة أماكن أخرى مهمة مقدسة لديهم ، أبرزها في بيت لحم حيث ولد المسيح ، وفي الناصرة حيث نشأ وعلى شاطئ نهر الأردن حيث تعمد ، وفي الجليل حيث كانت تعاليمه ومعجزاته [٢٧] . ويدلل الكاتب مارتن جليبرت على أهمية القدس لليهود التي لا تقارن بغيرهم من خلال تتبع عدد المرات التي ذكرت فيها المدينة في الكتب الدينية ؛ فأورشليم ذكرت في العهد القديم في ٦٥٦ مناسبة ، بينما هي لم تذكر في العهد الجديد إلا مرتبطة ببعض الأحداث المتعلقة بالإيمان المسيحي ، وأما في القرآن فلم تذكر صراحة ولو مرة واحدة ![٢٨] .

وبنفس الطريقة ، قدمت الأدبيات الصهيونية قراءة للتاريخ تتسم بالانتقائية والتحيز ، وكأن القدس ما كانت إلا يهودية ، وكأنها لم تعرف عمرانًا أو سكانًا قبل عهد داود عليه السلام . وعلى هذا الصعيد قامت هذه الأدبيات بتحويل الرواية الدينية اليهودية بنصوصها التوراتية إلى رواية " تاريخية "، فأشارت بتوسع إلى " الدور اليهودي " في تاريخ القدس وفلسطين التي يحرص الصهاينة على تسميتها بـ "أرض إسرائيل" [٢٩] .وفي هذا السياق تم القفز على كل الفترة السابقة لدخول داود عليه السلام للقدس حوالي عام ١٠٠٠ ق.م ؛ وهي الفترة التي شهدت نشأة المدينة في مطلع العصر البرونزي الأول على أيدي العرب اليبوسيين [٣٠] . " واليبوسيون هم بطن من بطون العرب الأوائل ، نشأوا في صميم الجزيرة العربية ، ثم نزحوا منها مع من نزح من القبائل الكنعانية حوالي عام ٣٠٠٠ ق.م حيث استوطنوا هذه المناطق ، وقاموا بإنشاء أول مدينة لهم على تل الضهور (تل أوفل) الذي يبعد عن الحرم القدسي الحالي بحوالي مائتي متر ،ولما كان ملكهم يسمى " سالما " ، فقد أطلقوا على مدينتهم " أور سالم " أي مدينة سالم أو مدينة السلام ، حيث إن " أور " كلمة سومرية تعني مدينة ، كما أطلق عليها في أحيان أخرى " يبوس " نسبة إلى بناتها اليبوسيين "[٣١] . وتؤيد الحفريات التي تم الكشف عنها حقيقة أن القدس كانت مدينة عامرة قبل دخول داود إليها بزمن طويل ، وقد جاء هذا الكشف على يد فريق من العلماء العاملين في دائرة الآثار الإسرائيلية قام

بحفريات متواصلة في القدس الشرقية طيلة عامين ، وأعلن الفريق في شهر يوليو ١٩٩٨أن مدينة القدس كانت مدينة مهمة ومتطورة قبل عهد الملك داود ، والدليل هو نظام جر المياه إلى المدينة الذي يمثل أحد الأنظمة الأكثر تعقيدًا وحماية في الشرق الأوسط ، ويرجع إلى ١٨٠٠ سنة قبل الميلاد ، أي إلى ما قبل عهد داود بثمانية قرون ، أي إلى العهد الكنعاني.(٣٢)

ونظرًا لوضوح العلاقة بين العرب ونشأة المدينة ثم تطورها الحضاري ، لم يجد الصهاينة مفرًا من محاولة إثبات صلتهم بالقدس وفلسطين حتى ولو باختلاق التاريخ وتزييفه . ومن هنا نستطيع أن ندرك تلك الأهمية الخاصة التي أولوها للتاريخ في بنية مشروعهم الاستعماري ؛ فقد اعتبرت الحركة الصهيونية أن " توفير المناخ الملائم للعمل في مجال التاريخ والتنقيب عن الآثار بالغ الأهمية، لا يقل أهمية عن توفير المناخ السياسي والإداري والاقتصادي لإنشاء الوطن القومي اليهودي - وقد سهلت بريطانيا كلا الأمرين كما سنرى لاحقا - بل إن إشارة صك الانتداب ذاته إلى (الرابط التاريخي - Historical Connection) بين اليهود المشتتين في العالم و (أرض آبائهم) كما سموها ، كان أكبر نصر في مطلع القرن العشرين للصهيونية ولزعيمها حاييم وايزمان الذي أصر على أن يتضمن صك الانتداب مثل هذه الإشارة ، إيمانا منه بأن التركيز على الجانب (التاريخي) هو شرط أساسي لنجاح المشروع الصهيوني ولضمان (عودة) اليهود إلى" أرض أجدادهم" ، فكثيرًا ما كان وايزمان يردد:نحن لسنا بقادمين ولكننا عائدون" (٣٣). وفي معنى مشابه يعتبر بن جوريون الاستيطان الصهيوني الذي سبق إنشاء الدولة العبرية بمثابة (العودة الثالثة) إلى صهيون؛ ذلك أن تاريخ اليهود يتسم بالاستمرار الدائم عبر العصور ، فإسرائيل الحالية ويهود العالم الحديث هم (ورثة مباشرون لقبائل إسرائيل القديمة ، وما حكومة إسرائيل الحالية في فلسطين إلا كومنولث اليهود الثالث (فالكومنولث الأول هو الذي حطمه الآشوريون عام ٧٢١ ق.م، والثاني هو الذي حطمه الرومان عام ٧٠م)"(٣٤).

إن هذا السعي الدءوب لاستملاك التاريخ وإثبات صله اليهود بفلسطين منذ القدم ، الذي تبنته الحركة الصهيونية جاء في مرحلة تالية لتزايد الاهتمام الأوروبي العام (والبريطاني منه بشكل خاص) بفلسطين وتاريخها القديم، حيث برزت في مطلع القرن التاسع عشر الدعوات القائلة بضرورة عودة اليهود إلى فلسطين لإقامة مملكه الله وتهويد فلسطين تمهيدا لعوده المسيح . ولقيت الأفكار البيوريتانية (التطهرية) رواجا واسعًا لدى المسيحيين الصهيونيين أولا في بريطانيا (وأوروبا بشكل أقل) ثم بعد ذلك في الولايات المتحدة .ففي عام ١٨٠٧ تأسست (جمعية لندن لتعزيز المسيحية بين اليهود) التي كان اللورد ايرل شافتسبرى أحد أبرز أركانها ، حيث أشار في مقال نشره عام ١٨٣٩ إلى أن "اليهود سيبقون غرباء حتى يعودوا إلى فلسطين ،وأن الإنسان قادر على تحقيق إرادة الله بتسهيل هذه العودة، وأن اليهود هم الأمل في تجدد المسيحية وعودة المسيح) ،

ورفع اللورد لأول مرة شعار " وطن بلا شعب لشعب بلا وطن " [٣٥]. ولم تكن هذه الدعوة فكرية خالصة؛ فبريطانيا التي كانت أول دولة أوروبية تؤسس قنصلية لها في القدس عام ١٨٣٨ لتأمين حماية اليهود ورعاية مصالحهم هناك ، ارتأت أن اليهود يمكن أن يشكلوا ركيزة لهذا للتدخل في شئون الدولة العثمانية،لاسيما في ظل عدم وجود طائفة بروتستانتية يعتد بها في الدولة العثمانية بعامة وفي فلسطين بخاصة (مثلما ادعت فرنسا حماية الكاثوليك ، وادعت روسيا حماية الأرثوذكس كذريعة للتدخل في شئون الدولة العثمانية)[٣٦].وكانت السياسة البريطانية أخذت تبدي اهتمامًا كبيرا بالمشرق العربي وتطلعت بصفة خاصة للسيطرة على مصر وفلسطين لتأمين طريق تجارتها مع الهند ، لاسيما مع التهديد الذي ألمّ بهذا الطُريق وتُمثل في حملة نابليون ثم بروز قوة محمد علي باشا الذي قلبَ موازين القوى وهدد طموحات الدول الغربية التي كانت تترقب اللحظة المناسبة لاقتسام أملاك الدولة العثمانية ، وهكذا اجتمعت مصالح الدول الغربية على إجهاض مشروع محمد على التحديثي وأرغم على توقيع معاهدة لندن عام ١٨٤٠ .(وتمثل هذه النقطة - أي توقيع المعاهدة - كما يقول ناحوم سوكولوف (رئيس المنظمة الصهيونية ومؤلف كتاب تاريخ الصهيونية)نقطة تحول في تاريخ فلسطين؛إذ تبلورت الفكرة الصهيونية بسرعة بحيث خرجت من نطاق الأفكار السياسية ودخلت حيز المشاريع السياسية ، فطرحت فكرة تحييد سوريا (بمعنى فصلها عن كل من محمد علي وتركيا)، ويضيف سوكولوف : في هذه اللحظة كان من الممكن أن (يستعيد) اليهود " أرضهم القديمة " لو كانت عندهم منظمة لتنفيذ هذا الهدف . وإذا أردنا ترجمة هذا الكلام إلى مصطلح سياسي أكثر دقة لقلنا إن " المسألة الشرقية" - وهى المشاكل الناجمة عن وضع الإمبراطورية العثمانية المتردي التي كانت فلسطين جزءًا لا يتجزأ منها ، والتي كانت تؤثر (أي المشاكل) في ميزان القوى في أوروبا - التقت بمسألة أوروبا اليهودية فاندمجتا تمام الاندماج ، وتم التوصل إلى إمكانية حل المسألة اليهودية عن طريق ربطها بالمسألة الشرقية . ويأخذ الحل الشكل التالي : ١- تتفق الدول العظمى على تسوية المسألة الشرقية على أساس استقلال سوريا الكبرى ، ٢- يتم إدخال "مادة جديدة" في نسيج سوريا الاجتماعي ، ٣- هذه المادة هي اليهود الذين سيتم "استرجاعهم" إلى فلسطين حاملين معهم عُدة الحضارة وأجهزتها ؛ بحيث يكونون نواة لخلق مؤسسات أوروبية تحت رعاية القوى الأوروبية الخمس ، ٤- ستجد بريطانيا حليفا جديدًا سيثبت أن الصداقة معه في نهاية الأمر ذات نفع لها في التعامل مع المسألة الشرقية"[٣٧].

وقد دخلت المساعي البريطانية للاستيلاء على فلسطين مرحلة مهمة بتأسيس " صندوق استكشاف فلسطين" (Palestine Exploration Fund) عام ١٨٦٥، الذي اضطلع في الحقيقة بدور كبير في دراسة كل ما يتعلق بالأراضي المقدسة فقام بعمليات تنقيب ومسح ووضع خرائط ، رافعًا شعارات الدراسة العملية والآثارية والاستكشافية في الظاهر ، لإخفاء حقيقة كونه أداة في

خدمة السياسة البريطانية الاستعمارية، حيث كان معظم القائمين على أعمال الحفر والمسح والتنقيب من سلاح الهندسة الملكية التابع لوزارة الحربية البريطانية [٣٨]. وقد خص الصندوق مدينة القدس ببعثة استكشافية خاصة؛ نظرًا لأن عددًا كبيرًا من المتبرعين للصندوق كانوا يعنون بالقدس عناية خاصة ، وتحددت مهمة البعثة التي استمرت من عام ١٨٦٧ إلى ١٨٧٠ بالكشف عن الأمور التالية : تحديد موقع هيكل اليهود الذي بناه سليمان وهدمه تيتوس ، تحديد سنة إنشاء قبة الصخرة ، تحديد موقع كنيسة القيامة وما إذا كانت تقوم على موقع الكنيسة التي أنشأها الإمبراطور قسطنطين في القرن الرابع الميلادي ، تتبع جدران القدس الثلاثة التي وصفها المؤرخ اليهودي يوسيفوس ، تحديد أبواب المدينة القديمة المشار إليها في التوراة وفي كتابات يوسيفوس ، تحديد أماكن أخرى هامة مواقعها الحقيقية غير مؤكدة كمدينة داود وقبر هيرود. وقد نشر رئيس فريق البحث الملازم تشارلز وارين النتائج التي توصلت إليها البعثة في كتاب عنوانه " القدس الدفينة" (Underground Jerusalem) .ثم أوفد الصندوق بعثة أخرى للقدس استمر علمها من عام ١٨٩٤ إلى ١٨٩٧، ونشرت نتائج أعمالها في مجلد عنوانه حفريات القدس ١٨٩٤-١٨٩٧ "[٣٩].

ومن ضمن الاكتشافات التي توصلت إليها بعثات الصندوق الزعم بأن المسجد الأقصى وقبة الصخرة قد أقيما على أنقاض هيكل سليمان وكان الهدف من تلفيق هذا الكشف هو "رفع وتيرة المطالبة بتأسيس كيان يهودي في فلسطين ترعاه بريطانيا البروتستانتية باعتبارها الوريث الشرعي الوحيد لكلمة الرب على الأرض ، وحافظ عهد المسيح "[٤٠]. ومن الاكتشافات ذات الدلالة على المهمة الحقيقية للصندوق - والتي كانت تتجاوز البحث والتنقيب - طرحه لفكرة تحويل مجرى نهر الأردن لري صحراء النقب[٤١]، واهتمام أعضائه وباحثيه بتقديم اقتراحات تشجع اليهود على استيطان فلسطين مع رسم صورة متكاملة لهم عن طاقات وإمكانيات البلاد ، وهو ما انعكس فعلاً على توجه اليهود لاستيطان القدس ويافا بالذات لأهميتهما الاستراتيـجـية في السيطرة على باقي فلسطين . دون أن ننسى أنه بفضل المسوحات العشر لفلسطين التي قام بها الصندوق في الفترة (١٨٦٥ - ١٩١٥) أصبحت هيئة الأركان البريطانية تملك عند نشوب الحرب العالمية الأولى خرائط عن فلسطين تفوق بكثير ما لدى الأتراك؛ مما سهل مهمة احتلال البلاد للإنجليز [٤٢].

ومع ظهور الفكرة الصهيونية وتبلورها كحركة تسعى إلى إقامة وطن قومي لليهود في فلسطين في نهاية القرن التاسع عشر ، تلقفت مجموعة من الدارسين ما توصل إليه صندوق استكشاف فلسطين من نتائج وتم توظيفها لتشييد صرح " الدراسات التوراتية " التي تعتبر التوراة كتابًا تاريخيًا بل ومصدرًا أساسيًا للتاريخ . ولأسباب تتعلق بتحيز هؤلاء الدارسين للدولة القومية لانتماء معظمهم إلى أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية وإسرائيل ، فقد ركزوا على دراسة " مملكة إسرائيل القديمة " التي تتم فهمها وتصويرها على أنها منبع الحضارة الغربية ، معتقدين أن هذه المملكة كانت على

هيئة الدولة القومية ، وتجاهلوا تماما التاريخ الفلسطيني القديم واصفين اليبوسيين والعموريين بالتخلف ومشككين في الحضارة الكنعانية [٤٣]. وكل هذا لأهداف سياسية ولخدمة المشروع الصهيوني أساسًا .وهكذا اختلقت الدراسات التوراتية "إسرائيل القديمة" بينما تجاهلت حقيقة التاريخ الفلسطيني بشكله المتكامل ، وقد حدث هذا في سياق تطويع القوى الغربية الاستعمارية للدراسات الأكاديمية مثل الاستشراق والتاريخ والأنثربولوجيا والآثار لمصلحتها في الهيمنة السياسية وإضفاء الشرعية على طموحاتها الاستعمارية [٤٤]. وفي سياق اختلاق التاريخ وادعاء ملكيته تم استدعاء الرموز والأساطير ، ومن أمثلتها أسطورة " قلعة المساداة " – وهي آخر قلعة سقطت في أيدي الرومان أثناء التمرد اليهودي ضد الإمبراطورية الرومانية ، وكانت تقع على أعلى قمة صخرية عند البحر الميت – وقد أصبحت " المساداة " بؤرة اهتمام الحركة الصهيونية (لكونها تشير إلى الشجاعة والتفاني اليهوديين) ، وصارت رمزًا يساق للمستوطنين الجدد في فلسطين أواخر القرن التاسع عشر . وقد تطور الأمر عندما أصبحت حركات الشبيبة والصهيونية السرية " تحج " إلى موقع القلعة ، وذلك في الفترة التي سبقت قيام إسرائيل ، والتي توجت بعد عام ١٩٤٨ باختيارها كموقع يؤدى فيه الجيش الأسرائيلى "اليمين" ، ويردد في احتفاله كل عام فيها أن (مساداة لن تسقط ثانية). [٤٥]

وإذا كان التحليل المتقدم يعطى صورة عن سعى الحركة الصهيونية منذ نشأتها إلى تدعيم ادعاتها في القدس من خلال مدخلي الدين والتاريخ ؛ وإذا كانت الرؤية الصهيونية للمدينة قد جاءت على هذا النحو العنصري والاستعماري ، فإن جانب الممارسات على الأرض قد عكس هذه الرؤية بوضوح ، وأتت الممارسات محكومة بفكرة إلغاء الآخر المسيحي والمسلم وإقصائه من القدس بتراثه ومؤسساته وسكانه وبانتزاع ملكيته للأرض بهدف (تحويل القدس من مدينة مقدسة عند مليارات المؤمنين من الأديان السماوية الثلاثة ، إلى عاصمة يهودية تحتكرها إسرائيل فقط) [٤٦] . ولما كانت القدس مدينة ذات طابع حضاري وثقافي ومعماري متنوع ، فإن تهويدها يحمل في طياته (تخريبًا) لطابعها الأصلي و (جورًا) على حقيقة التنوع فيها .

ومع التأكيد على أن فلسطين كلها قد خضعت للتهويد وطمس الهوية ، فلا شك أن القدس كان حظها منهما أضعافًا مضاعفة ، حتى ليصح القول إنها أكثر مدينة في العالم طالها التغيير في القرن العشرين جغرافيًا وديموجرافيًا وحضاريًا [٤٧]. ففي عام ١٩٤٨ خضعت القدس الجديدة أو الغربية للاحتلال الإسرائيلي ، في الوقت الذي سيطر فيه الأردن على القدس الشرقية ، وبذلك انقسمت المدينة إلى شطرين لأول مرة في تاريخها ، بما مكن إسرائيل من عرقلة نمو القدس الجديدة التي كانت تخطو بثقة نحو العمران والازدهار بداية من منتصف القرن التاسع عشر بفضل إسكان طبقة من كبار موظفي الدولة العثمانية فيها . وقد آل مصير القدس الجديدة وسكانها العرب إلى كارثة

مروعة بفعل المجازر الصهيونية والتدمير المتعمد الذي أصاب الأحياء العربية في القدس الجديدة كالطالبية والبقعة والقطمون وغيرها(٤٨).

إن إدراج الممارسات الاستعمارية الإسرائيلية في القدس في ساق (التخريب) يقدم لنا إطارًا عامًا لفهم السياسة الإسرائيلية تجاه المدينة منذ عام ١٩٤٨ إلى الآن ، لكن احتلال شرق المدينة عام ١٩٦٧ هو الذي يكشف عن ذلك؛ بوضوح، إذ يشكل علامة فارقة انطلقت بعدها جهود التهويد والعنصرية الصهيونية من عقالها ، والتي تريد إسدال الستار على تاريخ القدس وهويتها العربية . ففي فورة النصر الأولى لحرب ١٩٦٧ أراد "بن جوريون" أن تدمّر الأسوار الفخمة التي تحيط بالمدينة القديمة والتي بناها العثمانيون؛ لأنها كانت معلما بارزًا يذكر بالطابع الإسلامي للمدينة (٤٩) . ويمكن أن يُنظر إلى تدمير حي المغاربة أيضاً في السياق ذاته ، ومثلما فعل الصليبيون استهداف إسرائيل المسجد الأقصى باعتباره الرمز الأبرز لعنصر الإسلام في القدس في ١٩٦٩/٨/٢١،حيث تم تدبير حريق أتى على جزء كبير من القسم الشرقي الجنوبي للمسجد ، وأحرق منبر صلاح الدين الأيوبي الذي يحمل المعنى الرمزي لتوحد المسلمين وتحريرهم للقدس ، وبانت رغبة إسرائيل في محو ما يذكر بهذه الصفحة من تاريخ المدينة ، ثم توالت الاعتداءات على المسجد إلى اليوم (٥٠) . وكان لمساجد أخرى في القدس نصيبها أيضًا من ممارسات التهويد ، فالتوسعة المتلاحقة للحي اليهودي في البلدة القديمة أطاحت بخمسة مساجد وعدة مدارس إسلامية ملحقة بها، كما أن إسرائيل لا تسمح بالصيانة والترميم للآثار الإسلامية بالقدس ما جعل علماء الآثار الغربيين يبدون قلقهم على مصير الصروح الدينية التاريخية في المدينة(٥١).

ويتعرض وضع المسيحية في القدس لخطر حقيقي حيث دفعت السياسات الإسرائيلية قسمًا كبيرًا من مسيحيي المدينة لمغادرتها إما إلى مدن الضفة الغربية القريبة أو إلى خارج فلسطين كلية، ويذكر في هذا السياق أن عدد المسيحيين في القدس كان يزيد عن ٤٤ ألف في عام ١٩٤٦ (٥٢) ، في حين تناقص العدد إلى ١٢ ألف مسيحي فقط في عام ١٩٨٢ ، وتناقص إلى ٨ آلاف أواخر عام ١٩٩٩ ، فأي مستقبل لمدينة هي (مهد المسيح) إذا أصبحت بلا مسيحيين(٥٣)؟. ومن جهة ثانية، فإن المقدسات وملكيات الكنائس المسيحية في القدس تتعرض لحملات إسرائيلية من الاستيلاء والمصادرة والتدخل في شئونها الداخلية. وعلى سبيل المثال لا للحصر ، فقد استولى اليهود الإثيوبيون بمعاونة السلطات الإسرائيلية على (دير السلطان) وطردوا الرهبان الأقباط منه عقب نكسة ١٩٦٧ ، ولم تجدِ محاولات الكنيسة المصرية القبطية في استعادته بالرغم من حصولها على حكم من المحكمة الإسرائيلية العليا لمصلحتها ، وهو الحكم الذي تجاهلته سلطات الاحتلال ولم تنفذه (٥٤) . كما استولى المستوطنون اليهود - بدعم من الحكومة - على دير القديس يوحنا الذي تملكه بطريركية الروم الأرثوذكس في سنة ١٩٩٠ ، وهو ما جعل كنيسة القيامة تغلق أبوابها احتجاجًا لمدة

٢٤ ساعة ، وهى المرة الأولى التي تغلق فيها منذ ٨٠٠ سنة (٥٥) . ومن جهة ثالثة ، فإن سلطات الاحتلال تستهدف الحي الأرمني في البلدة القديمة الذي يعود تاريخه إلى القرن الرابع الميلادي . ويواجه الحي الذي لا يتجاوز عدد سكانه الألف شخص مشكلة حقيقية بحكم موقعه، حيث يفصل بين الحي اليهودي والقدس الغربية؛ وإذا علمنا أن الحي اليهودي يتوسع باطراد ، أصبح ممكنا أن يُفهم لماذا طالب الإسرائيليون في قمة كامب ديفيد الثانية بالسيادة على الحي الأرمني؛ فالهدف هو فصله عن عمقه الديموجرافي الطبيعي - المتمثل بالحي المسيحي شمالاً- تمهيداً لابتلاعه (٥٦) .

ولعل في السطور السابقة ما يؤكد أن السيطرة الإسرائيلية على القدس أضرت كثيرًا بأوضاع المقدسات المسيحية والإسلامية فيها ، وشكلت انتكاسة في تاريخ المدينة القائم على رعاية التعددية الدينية والتنوع الثقافي طيلة قرون من الحكم العربي الإسلامي.

المبحث الثاني

المراحل التي مرّت بها قضية القدس في القرن العشرين(*)

يمكن عند تحليل تطور قضية القدس وقضية فلسطين عمومًا ، النظر إلى عدة أحداث كبرى باعتبارها مفاصل تفيد في متابعة مسار الصراع حول المدينة في القرن العشرين . هذه المراحل لا يقصد بها بطبيعة الحال الفصل والتقسيم وإنما الدراسة والتنظيم ، ومن ثم فإن الاتصال والارتباط قائم حقيقة بين جميع هذه المراحل .

أ - القدس في أواخر العهد العثماني ١٨٨٢ - ١٩١٧ : (مرحلة التسلل الصهيوني)

تعد السمة الرئيسة لهذه المرحلة تزايد الهجرة اليهودية إلى فلسطين وبداية الاستيطان المنظم الذي تقوم عليه مؤسسات وأجهزة صهيونية . وقد تضاعفت أعداد اليهود في فلسطين خلال الفترة (١٨٢٢ - ١٩٠٠) : فبينما كان عددهم ٢٤ ألفا في عام ١٨٨٢ قفز إلى ٥٠ ألفا في عام ١٩٠٠ ثم بلغ ٨٥ ألفا في عام ١٩١٤(٥٧) . أما عدد المستوطنين اليهود في المستعمرات فقد زاد من ٥٠٠ شخص عام ١٨٨٢ إلى حوالي ١٢ ألفًا في عام ١٩١٤ ، أي أنه تضاعف ٢٤ مرة (٥٨). وكانت

(*) ينسب هذا التقسيم بمراحله الأربع للدكتور جمال حمدان عند حديثه عن الغزوة الصهيونية لفلسطين . وقد رأى الباحث أنه يناسب قضية القدس باعتبارها جزءاً من قضية فلسطين فجرى استخدامه هنا . وحول هذا التقسيم انظر : د.أحمد صدقي الدجاني ، مستقبل الصراع العربي الصهيوني ، دار المستقبل العربي ١٩٨٧، القاهرة، ص ١٧-٢٧

القدس من أهم الأماكن التي استقر فيها اليهود ، وقد بلغ عددهم في المدينـة أواخر عـام ١٨٨١ نحـو ١٤ ألف نسمة (أكثر مـن نصـف تعدادهـم في كـل فلسطـين في هذا العام). (٥٩) وقد أخذت الـهجرة اليهودية في هذه المرحلة صورة التسلل ، وحدثت على الرغم من عدم سماح الدولـة العثمانيـة بـها رسميًا . والحق أن الأعداد المتزايدة من اليهود المهاجرين قد أزعجت الدولة العثمانية التـي حـاولت من خلال عدة إجراءات منع الهجرة وتقييدها ، لكن الامتيازات الأجنبية وعـدم قبـول قنـاصل الـدول الأوروبية بتعليمات الحكومة العثمانية والباب العالي بهذا الشأن وفساد الجهاز الإداري في متصرفيه القدس وولاية بيروت،كل هذا أدى إلى فشل الجهود العثمانية (٦٠). وبالرغم من هذا فقد بقي الســلطان عبد الحميد الثاني على موقفه المعارض للهجرة اليهودية،خصوصـًـا بعـد انعقـاد المؤتمـر الصـهيوني الأول في بازل عام ١٨٩٧ ، ورفض عروض هرتـزل بالمسـاعدات الماليـة للدولـة العثمانيـة مقـابل تسهيلات لاستيطان اليهود بفلسطين. ولم تحقق المساعي الصهيونيـة النجـاح إلا بعـد صعـود الاتحـاد والترقي للحكم في عام ١٩٠٨ ، حيث ألغى الاتحاديون - تحت وطأة ديون الدولة حاجتها الماسة بعد حروبها في البلقان - تقييد الهجرة اليهودية إلى فلسطين في خريف ١٩١٣ ، ثم سمحوا لـهم بـالتملك في مارس ١٩١٤. (٦١)

ومنذ نهاية القرن التاسـع عشـر تنـامى الوجـود اليـهودي فـي القـدس بشـكل غـير طبيعـي بفضـل استيطان المهاجرين الجدد فيها بدعم من القنصل البريطاني في القدس وأجهزة الاستيطان الصهيوني كالصندوق القومي اليـهودي والشـركة الإنجليزيـة الفلسـطينية . وفيمـا أصبـح يعـرف اليـوم بـالقدس الغربية بدأ إنشاء عدة أحياء يهودية خارج سور المدينة القديمة ، وهي الأحياء التـي أحكمـت الطـوق حول مدينة القدس وحاصرتها بشكل شبه تام . ففـي عـام ١٨٨٦ أنشـأ اليـهود فـي القـدس حـي بيـت إسرائيل ، ثم أنشأوا حي سكوت شلوم عام ١٨٨٧ ، ثم حي بن يـهوذا عـام ١٨٨٨ ، ثـم حـي شـعرية تصيدق عام ١٨٨٩ ، وحي بيوت تيمن عام ١٨٩٠ ، وحي البخـاري عـام ١٨٩٣ ، ثـم أنشـأوا فـي عام ١٩٠٦ حي زخرون موشيه وحي أهافا ، وأنشئ حي جعفات شأءول عام ١٩١٠. (٦٢)

ومن الجدير بالذكر أن هذه المرحلة قد شهدت نشاطًا محمومًا للحركة الصهيونية في الغرب وفي الأوساط اليهودية، ولا سيما بعد تأليف تيودور هرتزل لكتابه "الدولة اليهوديـة" عـام ١٨٩٥ - الـذي يعد بمثابة المقدمة الفكرية وإنجيل المشروع الصـهيوني - حيث استكمل ما بدأه موسى هس في كتابـه "روما والقدس" الذي صدر عـام ١٨٦٢ ، ومـا دعـا إليـه ليوبنسـكر مـن اسـتحداث وإيجـاد الأدوات التنفيذية المباشرة لبناء الوطن القومي لليهود في كتابه "التحـرر الذاتـي" الصـادر عـام ١٨٨٢ (٦٣) . وبانعقاد المؤتمر الصـهيوني الأول في بازل بسويسرا عام ١٨٩٧ تم وضـع هـدف اسـتعمار فلسـطين علىطريق التنفيذ العملي ، وحُددت ركـائز الحركـة الصـهيونيـة الثـلاث : الاسـتيلاء علـى الأرض ،

استخدام الإرهاب والقوة لإجبار الفلسطينيين على ترك أراضيهم ، التحالف مع القوى الفاعلة والمهيمنة في النظام الدولي لضمان نجاح واستمرارية المشروع الصهيوني(٦٤).

وقد استخدمت الحركة الصهيونية في هذه المرحلة رمزية القدس لجذب المهاجرين اليهود وبخاصة يهود روسيا القيصرية ، واستطاعت (برغم علمانيتها) استغلال العامل الديني كمحرك لتجميع اليهود حول الأماكن المقدسة في القدس والخليل وصفد وطبريا كنواة للدولة الصهيونية المقبلة (٦٥)، وما يستطيع المرء ملاحظته بيسر ، أن الصهيونية قد أجادت اللعب على وتر القدس في كل المراحل التي مرت بها ، وهو ما استمر في مرحلة ما بعد إنشاء الدولة العبرية . فبعد مؤتمر بازل كثف هرتزل مساعيه لتنفيذ مقرراته ، وتطلع أولا إلى مساعدة ألمانيا صاحبة العلاقات المتميزة مع الدولة العثمانية ، عارضًا على الإمبراطور غليوم الثاني أثناء زيارته للقدس عام ١٨٩٨ فكرة إنشاء الوطن القومي اليهودي تحت الحماية الألمانية ، لكن ألمانيا لم تشأ التضحية بتحالفها مع الدولة العثمانية ومصالحها الاقتصادية معها من أجل تنفيذ هذه الفكرة لاسيما مع حرص العثمانيين على عدم التفريط بفلسطين (٦٦) . وبعد هذا الفشل يممت الصهيونية وجهها شطر بريطانيا لتنجح في انتزاع وعد بلفور في ٢ نوفمبر ١٩١٧ الذي عكس التحالف بين الحركة الصهيونية والاستعمار البريطاني، وأخذ شكل تصريح توجه به وزير الخارجية البريطاني بلفور إلى اللورد اليهودي روتشيلد.

وقد افتقد التصريح من الناحية القانونية شروط الصحة الشكلية فلم يرتق لمنزلة المعاهدة الدولية لعدم تمتع روتشيلد بوصف الشخص الدولي ، ومن ثم افتقد عنصر الأهلية ، كما لم يخضع التصريح لأحكام القانون الدولي الواجب توافرها في الاتفاقيات الدولية . فإن قيل إن تصريح بلفور هو عمل قانوني دولي صادر من طرف واحد (وهو بريطانيا) ، كان من الواجب ليرتب آثارًا قانونية أن يحظى بقبول من يقع عليه الالتزام بأحكامه، وهو مالم يحدث إذ لم تستشر بريطانيا الشعب الفلسطيني لمعرفة مدى قبوله بإنشاء وطن قومي لليهود في فلسطين من عدمه(٦٧). زد على ذلك، أن التصريح لم يستكمل شروط صحته الموضوعية فقد جاء موضوعه غير مشروع وباطلا؛ لأنه صدر "ممن لا يملك لمن لا يستحق" فعند صدور تصريح بلفور لم تكن لبريطانيا أية علاقة قانونية بفلسطين، ومن ثم كان يستحيل تنفيذه من الناحية القانونية، بالإضافة إلى مخالفته لحق تقرير المصير الذي أبرزته مبادئ ويلسون وكان المجتمع الدولي بسبيله لإقراره. وأخيرًا فإن التصريح لم يخلُ من عيوب الإرادة؛ إذ قامت بريطانيا بعملية تدليس لتمرره على العرب من خلال إشغالهم بالوعود الكاذبة عن الحرية والاستقلال عن الدولة العثمانية، وذلك في مراسلات الحسين مكماهون. وهو ما يبرر القول إن التصريح ولد ميتًا من الناحية القانونية لكل هذه الأسباب فلم يكن له أن ينتج ، والحال هكذا ، أية آثار قانونية بالنسبة للسيادة على القدس ، التي بقيت موقوفة على الشعب العربي الفلسطيني ، وإن

كانت بريطانيا قد استغلت - أي التصريح - لترتيب آثار عملية من خلال سياسة الأمر الواقع كما سنرى في الفترة (١٧-١٩٧٤)[٦٨].

وبالرغم من هذه الجهود الكثيفة ، لم يتمكن المشروع الصهيوني في هذه المرحلة من إزاحة التواجد العربي في القدس، وبقي التواجد اليهودي فيها ضعيفًا ؛ حيث لم تصدر أية صحيفة عبرية في القدس قبل الحرب العالمية الأولى. وفي المقابل كانت المدينة مركز المؤسسات والحياة الصحفية الفلسطينية، وقد شهد عام ١٩٠٨ وحده صدور ١٥ صحيفة ومجلة في فلسطين ، كان ١٢ منها في القدس (أي بنسبة ٨٠%)[٦٩]. وكانت المدينة محورًا للنشاط الاقتصادي والاجتماعي الفلسطيني بفضل اتصالها الوثيق بسائر المدن والقرى الفلسطينية ، وعليه فقد استحوذت القدس على أكبر الأسواق والمدارس والفنادق والمستشفيات ومعامل الصناعة في فلسطين . ومن الناحية السياسية ، استأثرت المدينة بتمثيل متميز في مجلس المبعوثان العثماني (النواب) . ففي أول انتخابات له عام ١٨٧٦ كان الممثل الوحيد لفلسطين في المجلس (وهو يوسف ضيا الخالدي) من القدس الشريف ، وكأنّ المدينة كانت تختصر فلسطين بمجملها. وفي انتخابات ١٩٠٨ اختصت القدس بثلاثة من مندوبي فلسطين الخمسة . وكان لها اثنان من خمسة مندوبين عن فلسطين في انتخابات ١٩١٢ ، وثلاثة من ستة عام ١٩١٤ وفي هذه الانتخابات الأخيرة (١٩١٤) ، دفع الصهاينة بمرشح يهودي منافس هو " دانيال أبرا فيا" ، إلا أنه فشل فشلاً ذريعًا ، على خليفة ضعف الوجود والنفوذ اليهودي في المدينة".[٧٠]

ومن الجدير بالذكر أن أولى محاولات اليهود لتثبيت تواجدهم عند حائط البراق قد تم في هذه المرحلة أيضا ؛ حيث اشتكى متولي أوقاف " أبو مدين الغوث " بحي المغاربة في ١٢ نوفمبر ١٩١١ من أن أفراد الطائفة اليهودية التي جرت عادتهم بزيارة حائط البراق وقوفا أخذوا أخيرًا يحضرون معهم كراسي للجلوس عليها أثناء الزيارة ، وطلب متولي الأوقاف أن يتم وقف هذا التعدي فورًا منعًا لادعاء اليهود مستقبلا بملكية المكان . وقد أصدر مجلس إدارة لواء القدس ، تعليمات تنظم زيارة اليهود للحائط ، وتمنع جلب أي مقاعد أو ستائر عند الحائط [٧١] . وقد قبلَ اليهود بذلك على مضض ، ثم عادوا لإثارة هذه المشكلة - كما سنرى - في عام ١٩٢٨.

ب- القدس في ظل الاحتلال ثم الانتداب البريطاني ١٩١٧ - ١٩٤٧ : (مرحلة التغلغل الصهيوني)

بعد قرابة الشهر من صدور وعد بلفور ، سقطت القدس تحت الاحتلال البريطاني حيث دخلها الجنرال " أدموند اللنبي " في ١٩١٧/١٢/٩ . وقد مثّل هذا الاحتلال نقلة نوعية في تاريخ المدينة ؛ إذ باتت بريطانيا هي المتحكم الفعلي بمصير القدس و فلسطين كلها ، بما مكنها من إخراج المدينة من

دائرة النفوذ الفرنسي الروسي الذي تم تقليصه فعلاً بمقتضى اتفاقية سايكس بيكو عام ١٩١٦، والتي نصت على إنشاء إدارة دولية في فلسطين . وبهذا الاحتلال أضحت بريطانيا طليقة اليد في تنفيذ ما التزمت به في وعد بلفور تعزيزا لمصالحها الاستعمارية بخلق كيان يهودي يكون تابعًا لها[٧٢] .

وبمجرد احتلال المدينة استدعى الجنرال اللنبي مهندس مدينة الإسكندرية ماكلين لوضع القواعد التنظيمية الخاصة بتطويرها والبناء فيها . وقد نصت الخطة التي وضعها عام ١٩١٨ على تقسيم المدينة إلى أربع مناطق : البلدة القديمة وأسوارها ، المناطق المحيطة بالبلدة القديمة ، القدس الشرقية ، والقدس الغربية . وأوصت الخطة بمنع البناء منعا تامًا في المناطق المحيطة بالبلدة القديمة ، ووضعت قيوداً شديدة على البناء في القدس الشرقية ، في حين اعتبرت القدس الغربية منطقة تطوير يتم تشجيع البناء والإقامة فيها . وكان واضحاً أن هذه الخطة ترمي إلى تغيير التركيبة السكانية في مدينة القدس ؛ حيث قيدت حرية العرب في البناء والإقامة بها في حين أتاحت لليهود تعزيز وجودهم وبناء المزيد من الأحياء في القدس الغربية، بحيث يمكنهم السيطرة على الحكم البلدي فيها كخطوة نحو الاحتلال الكامل للمدينة وتحويلها إلى عاصمة للدولة اليهودية المرتقبة[٧٣] .

اتجهت السياسة البريطانية بعد ذلك إلى تغيير الإدارة العسكرية في فلسطين إلى إدارة مدنية ، فكان أن عيّنت اليهودي البريطاني هربرت صموئيل في عام ١٩٢٠ كأول مندوب سام لها في فلسطين، ثم استطاعت فرض انتدابها على البلاد الذي أصبح نافذا منذ ٢٩ سبتمبر ١٩٢٣ ، وحرصت على أن يكون وعد بلفور جزءاً من صك الانتداب الذي اعتمده مجلس عصبة الأمم. وقد دعمت السياسة البريطانية في الفترة ١٩١٧- ١٩٤٧ النفوذ الصهيوني والوجود اليهودي في القدس الذي استدعى فعلين متناقضين ؛ الأول : إزاحة الحقائق العربية الفلسطينية في المدينة التي كانت تؤهلها (كما رأينا أواخر العهد العثماني) لتكون عاصمة لأي كيان فلسطيني مستقبلي . والثاني : تسهيل عملية تحويل القدس إلى مدينة مركزية في المشروع الصهيوني عبر تشجيع انتقال الأراضي واستقبال المهاجرين وإنشاء المؤسسات في المدينة . وكان الهدف هو حجب التطور الاجتماعي والاقتصادي والسياسي لعرب فلسطين من خلال إقامة وطن يهودي فيها ، تكون للقدس فيه مكانة مركزية ومتميزة [٧٤]. وهذا ما يفسر إهمال بريطانيا للغرض الأساسي من الانتداب وانصرافها لتنفيذ وعد بلفور؛ الأمر الذي أشعل فتيل هبات وثورات فلسطينية ارتبط عدد منها بالقدس لرمزيتها ومكانتها وشدة المخاطر التي تعرضت لها مقارنة بباقي فلسطين .

كان الانتداب الذي منح للحكومة البريطانية على فلسطين قد تم من حيث مضمونه تحت المادة ٢٢ من عهد عصبة الأمم التي تقضي بأن " بعض الجماعات التي كانت تتبع الدولة العثمانية فيما مضى قد بلغت درجة من الرقي والتقدم يُستطاع معها الاعتراف بها أممًا مستقلة بشرط أن تسدي الدولة صاحبة الانتداب النصح والمعونة لها حتى يأتي الوقت الذي تستطيع فيه أن تعتمد على نفسها "[٧٥]

وقد ارتكبت بريطانيا جملة من المخالفات الجسيمة لهذه المادة، فبدلاً من تقديم المساعدة والإرشاد الإداري لسكان البلاد اتجهت بريطانيا للسيطرة بشكل كامل على التشريع والإدارة (٧٦)، لتفرض على الفلسطينيين عدة قوانين جائرة: مثل "قانون انتقال الأراضي" لعام ١٩٢٠ الذي ينص على ضرورة الحصول على موافقة إدارة الانتداب عند كل انتقال لملكية الأموال غير المنقولة. وتم تعديل "قانون الأراضي العثماني" في عام ١٩٢١ حيث أصبح على كل من يحيي أرضًا مواتًا، أو يزرعها أن يحصل على موافقة مدير الأراضي في حكومة الانتداب. وقد استهدف كلا القانونين تيسير انتقال ملكية الأراضي لليهود ومنع حدوثه بالنسبة للعرب. كما أصدرت سلطات الانتداب في يوليو ١٩٢٦ "قانون نزع الملكية" الذي يسمح لها بالاستيلاء على أية أراض ترى أنها لازمة للاستيطان اليهودي.(٧٧)

وعلى صعيد الإجراءات، فقد لجأ المندوب السامي هربرت صموئيل إلى التضييق على المزارعين الفلسطينيين بفرض الضرائب الباهظة عليهم لإجبارهم على بيعها أو تركها لليهود، كما قام بتصفية البنك الزراعي العثماني الذي كان يقرض المزارعين العرب (٧٨). وفضلاً عن ذلك، قرر صموئيل في يونيو ١٩٢١ الاستيلاء على مساحة ٣٣٩٠ دونما من أراضي القدس تعرف باسم كرم أبو حسين، ثم اتبَعَها في أغسطس ١٩٢٤، بالاستيلاء على مساحة ٣٢١٣ دونما من أراضي قرية صرفند العربية القريبة من القدس.(٧٩)

ولم تكن النواحي الثقافية بعيدة عن عبث السياسة الانتدابية، إذ جعلت حكومة الانتداب من اللغة رسمية تتساوى مع العربية والإنجليزية، على الرغم من أن نسبه اليهود وقتها - عام ١٩٢٢ لم تزد عن ٢١ %من إجمالى سكان فلسطين(٨٠). وفي عام ١٩٢٥ تم افتتاح الجامعة العبرية في القدس لنشر الثقافة واللغة العبرية ولتكون "مركز إشعاع سياسي وقومي للحركة الصهيونية حتى تعم منطقة الشرق الأوسط" على حد ما جاء في خطاب بلفور - صاحب الوعد - في حفل الافتتاح (٨١). وقد تم إنشاء الجامعة على هضبة سكوبس في مكان ذي أهمية استراتيجية وأمنية؛ حيث يسيطر على شمال القدس ويشرف على القرى المجاورة في وادي الأردن وجبال الأردن الغربية (جبال السلط).(٨٢)

وفي هذه المرحلة "حصلت مدينة القدس على نصيب وافر من تدفق الأموال اليهودية؛ لتكون مركزًا سياسيًا وإداريًا وتعليميًا. فأصبحت مقرًا للجنة التنفيذية للمنظمة الصهيونية العالمية والوكالة اليهودية والصندوق التأسيسي والصندوق القومي اليهودي والمجلس الوطني لليشوف(أي يهود فلسطين) والحاخامية الرئيسية، وفي عام ١٩٣٩ افتتح مستشفى هداسا الجامعي في القدس. وأقامت الحركة الصهيونية عددًا من تلك المؤسسات على جبل اسكوبس (المشارف) في شمال شرقي المدينة القديمة مما جعلها شبه محاصرة، وقد كانت هذه هي الجهة الوحيدة التي تقبل التوسع

العربي في القدس. وقد ساهم اختيار مواقع هذه المؤسسات في زيادة إحكام الحصار حول القدس". [٨٣]

ومن النواحي التي طالتها يد التغيير في هذه المرحلة أيضًا ما لحق ببلدية القدس التي كانت أهم المؤسسات التي أخذت الطبيعة السياسية في عهد الانتداب.وقد لجأت السياسة البريطانية إلى إضعاف النفوذ الفلسطيني في البلدية عبر آليتين[٨٤]: تأجيج المنافسة بين البلدية ومؤسسات فلسطينية أخرى مثل المجلس الإسلامي الأعلى ودار الإفتاء ، تغيير حدود المدينة وما يتبعه من إدخال أحياء يهودية كانت تحيط بالقدس إلى داخل نطاق البلدية؛ حيث انعكس ذلك على ازدياد التمثيل اليهودي في البلدية. فعلى حين كان اليهود ممثلين في المجلس الاستشاري لإدارة بلدية القدس عام ١٩٢٠ بثلاثة أعضاء من أصل عشرين (عشرة ضباط بريطانيين وأربعة من المسلمين وثلاثة مسيحيين) ، فقد زاد تمثيلهم في المجلس التالي إلى ستة أعضاء من ١٢ عضوًا (أي نصف المجلس) ، وبلغ الأمر ذروته بمطالبة اليهود برئاسة البلدية بوصفهم أغلبية في المدينة – وقد حدث هذا بفضل الهجرة والاستيطان في القدس؛ حيث زادت نسبتهم من ٢٥ % من سكان المدينة عام ١٩١٨ [٨٥] ، إلى ٥٤,٣ % عام ١٩٢٢،إلى ٥٦,٦ % عام ١٩٣١، إلى ٦٠,٤ عام ١٩٤٦ [٨٦] - وقد تم تعيين يهودي فعلا كرنيس للبلدية عام ١٩٤٤ لكن ذلك قوبل برفض فلسطيني عارم استقال معه كل أعضاء المجلس العرب ، فاضطرت بريطانيا آنذاك لتعيين لجنة من موظفيها البريطانيين لتعمل كمجلس بلدي بالقدس ، وكان هذا هو آخر وضع لبلدية القدس عشية نكبة ١٩٤٨.[٨٧]

لقد كان لهذه السياسة التي اتبعتها بريطانيا تأثيرها المباشر على سعي الفلسطينيين لمقاومة الأمر الواقع الذي يُفرض في فلسطين بعامة والقدس بصفة خاصة . وقد اجتمع للمدينة من الظروف ما يؤهلها لتكون مركزًا لقيادة الحركة الوطنية السياسية الفلسطينية؛ إذ احتضنت القدس عدة مؤسسات منها : مقر دار الإفتاء ، والمجلس الإسلامي الأعلى ، واللجنة التنفيذية العربية التي مثلت الشعب الفلسطيني في الفترة من (١٩١٩ - ١٩٣٤) ، والتي جاء بعدها اللجنة العربية العليا (١٩٣٦- ١٩٤٦) ، ثم الهيئة العربية العليا (١٩٤٦ - ١٩٤٨) . ومع تأسيس الأحزاب العربية الفلسطينية ابتداء من ١٩٣٤ ، كانت القدس أيضا هي المقر الرئيسي لثلاثة أحزاب هي : الحزب العربي؛ و حزب الدفاع؛ و حزب الإصلاح . يضاف إلى ذلك أن " الجمعية الإسلامية المسيحية الفلسطينية " التي تشكلت لعرض مشكلة عرب فلسطين ومطالبهم بالاستقلال على مؤتمر الصلح في باريس (مارس ١٩١٩) اتخذت من القدس مركزاً لها وكان جلّ قياداتها من المقدسيين . كما انعقد في المدينة المؤتمر الإسلامي الأول عام ١٩٢٨ الذي حضره ٧٠٠ مندوب من فلسطين والدول العربية ثم المؤتمر الإسلامي الثاني عام ١٩٣١ . وكانت المدينة مقر (صندوق الأمة) الذي تأسس عام ١٩٣٢

لإنقاذ أراضي فلسطين من الغزو الصهيوني ، وكانت مقرًا لقيادة قوات الجهاد المقدس التي تشكلت عام ١٩٤٧ للدفاع عن العرب في فلسطين [٨٨].

ومن حلقات المقاومة ذات الدلالة في تطور قضية القدس وبيان مركزها القانوني وأحقية العرب بالسيادة عليها تلك المتعلقة بانتفاضة أو ثورة البراق في أغسطس ١٩٢٩ وتعود جذور هذه الثورة إلى ما حدث من مسيرات يهودية نُظمت في أغسطس ١٩٢٨ ، حيث طالب اليهود بحائط البراق (الحائط الغربي للمسجد الأقصى) ورفعوا عليه العَلَم اليهودي هاتفين " الحائط حائطنا " [٨٩] . وقد قوبلت هذه المطالبة بقيام المسلمين بتشكيل "لجنة الدفاع عن البراق الشريف" ثم بانعقاد المؤتمر الإسلامي الأول في القدس في نوفمبر ١٩٢٨ لمواجهة التحدي اليهودي [٩٠] . وعلى أية حال فإن المواجهات العربية اليهودية التي اندلعت في ٢٠ أغسطس ١٩٢٩ وامتدت من القدس لتشمل أنحاء أخرى من فلسطين ، قد دفعت ببريطانيا لإرسال لجنة يرأسها السير والترشو للتحقيق والتقصي . وقد خلصت في تقريرها المقدم في مارس ١٩٣٠ إلى عدة توصيات منها ضرورة تعيين لجنة تفصل في الحقوق والادعاءات بشأن حائط البراق[٩١].

وبالفعل تشكلت لجنة دولية بتكليف من عصبة الأمم لهذا الغرض، ووصلت إلى القدس في يونيو ١٩٣٠، وبعد عمل استمر ستة أشهر كاملة وشمل الاستماع إلى شهادة الطرفين العربي واليهودي ودراسة الأدلة والوثائق خلصت اللجنة الدولية في ديسمبر ١٩٣٠ إلي الحكم التالي:

" للمسلمين وحدهم تعود ملكية الحائط الغربي ، ولهم وحدهم الحق العيني فيه ، لكونه يؤلف جزءاً لا يتجزأ من ساحة الحرم الشريف ، التي هي من أملاك الوقف ، وللمسلمين أيضا تعود ملكية الرصيف الكائن أمام الحائط وأمام المحلة المعروفة بحارة المغاربة المقابلة للحائط ، ولكونه موقوفـًا حسب أحكام الشرع الإسلامي لجهات البر والخير " [٩٢] . "ورتبت اللجنة على ذلك أن أدوات العبادة التي يمكن لليهود وضعها بالقرب من الحائط استنادًا لحكم اللجنة ذاتها أو باتفاق الطرفين المعنيين ، لا يمكن أن تنشئ أي حق عيني لليهود في الحائط أو الرصيف المقابل له. كما حرّمت اللجنة على اليهود جلب أية خيمة أو ستار ، أو النفخ في البوق (الشونار) بالقرب من الحائط ، أو التسبب في إزعاج المسلمين " [٩٣] . وقد وضِعت قرارات اللجنة محل التنفيذ اعتبارًا من ٨ يونيو ١٩٣١، كما أصدر ملك بريطانيا مرسوم الحائط الغربي لسنة ١٩٣١ ،والذي أقر ما رأته اللجنة ونشر في الجريدة الرسمية لفلسطين.

وإزاء نشاط المقاومة واستمرارها ، بدأت بريطانيا في محاولات تهدئتها و استيعابها لاسيما بعد ثورة البراق ١٩٢٩ ، واستُخدم في هذا السياق وسيلتان : إيفاد عدة لجان للتحقيق والبحث واقتراح الحلول ، وإصدار عدد من الكتب البيضاء تتناول التزامات بريطانيا وتعهداتها تجاه العرب . وفي

الحالتين فقد كانت بريطانيا ماضية في سياستها الرامية لتمكين المشروع الصهيوني من فلسطين المؤيد من الغرب عمومًا.[٩٤]

ولقد كان من أهم لجان التحقيق البريطانية التي تعرضت للقضية الفلسطينية في هذه المرحلة لجنة بيل الملكية التي تشكلت للتحقيق في أسباب ثورة ١٩٣٦ والتوصية بحل . والحق أن توصياتها تعكس تطورًا مهمًا إذ أوصت بتقسيم فلسطين إلى دولة عربية وأخرى يهودية ، ومنطقة ثالثة تشمل القدس وبيت لحم (تمتد حدودها من نقطة شمال القدس إلى نقطة جنوب بيت لحم ويُيسر لها الاتصال بالبحر بواسطة ممر يمتد من القدس إلى يافا) . وتبقى هذه المنطقة تحت سيطرة دولة الانتداب (بريطانيا) دون أن يسري عليها تصريح بلفور ، وعلى أن تكون لغتها الرسمية الوحيدة هي الإنجليزية ، ويشمل هذا الانتداب أيضاً كلا من الناصرة وشواطئ بحيرة طبريا لقدسيتهما[٩٥].

ويمكن القول إن توصيات لجنة بيل عكست تطورًا في رؤية بريطانيا لمصالحها الاستراتيجية في المنطقة . فبينما حرصت بريطانيا في اتفاقية سايكس بيكو على إدراج نص يقضي بإنشاء إدارة دولية لفلسطين ومن ضمنها القدس ، ارتأت في عام ١٩٣٧ أن إدخال منطقة القدس وبيت لحم والناصرة وشواطئ طبريا تحت سيطرتها المباشرة (تحت مسمى الانتداب الدائم) أفضل لبريطانيا ، نظرًا للأهمية السياسية والدينية لهذه المنطقة ، والتي يمكن من خلالها الهيمنة والتدخل في شئون فلسطين ، والقيام بدور ماسك الميزان في الصراع بين العرب واليهود خدمة للنفوذ الاستعماري البريطاني في المنطقة حتى بعد إنشاء الوطن القومي لليهود فيها [٩٦] . وفي كل الأحوال ، فقد رفض الجانبان العربي واليهودي توصيات اللجنة بسبب منطقة القدس تحديداً ؛ إذ رأى العرب أنه لا يوجد مبرر لبقاء هذه المنطقة تحت الانتداب خاصة أنه سيكون دائمًا ؛ فلو كان القصد هو حماية الأماكن المقدسة ، فإنها قد تمتعت بالفعل بالحماية في ظل الحكم الإسلامي ، وكان بإمكان الحجاج من كل الديانات الوصول إليها بدون أية مشاكل . كما أن الناصرة وشواطئ طبريا تضم معظم الأراضي الخصبة في فلسطين ، وهي التي يملك الفلسطينيون أغلبها وضمها للانتداب يضر بمصالح مالكيها . أما الجانب اليهودي فقد ادعى أن فصل منطقة القدس عن الدولة اليهودية يضر بمركزها الروحي عند اليهود ، وهم الذين طوروا تواجدهم في القدس الجديدة التي تمثل مع القدس القديمة وحدة واحدة وطرح زعماء الحركة الصهيونية في مؤتمر زيورخ الصهيوني العالمي - المنعقد في أغسطس ١٩٣٧ - خطة على بريطانيا تقترح تقسيم مدينة القدس بين الدولة اليهودية المقترحة ومنطقة الانتداب الخاصة لبريطانيا ، بحيث يكون جبل إسكوبس والقدس الجديدة تحت السيطرة اليهودية ، أما القدس القديمة الواقعة داخل الأسوار فتؤول إلى سلطة الانتداب [٩٧] . ومن الجدير بالملاحظة هنا ، ذلك الإصرار اليهودي على وضع قدم لهم في القدس مع حرمان العرب من أي جزء في المدينة وتفضيل سيطرة بريطانيا (بدلا من العرب) على القدس القديمة . وهو ما يعكس

فكرا صهيونيا يقوم على التدرج في بلوغ الهدف من خلال خطوات جزئية مع عدم التفريط بالهدف الاستراتيجي للسيطرة على كل القدس وتجريد العرب من حقوقهم فيها.

ورغم أن مشروع بيل لم يجد طريقه للتنفيذ فقد كان له تأثيره الهام على تطور قضية القدس؛ إذ أخذت الجمعية العامة للأمم المتحدة في نوفمبر ١٩٤٧ من حيث المبدأ بما جاء في مشروع بيل من تقسيم فلسطين . كما أن فكرة التقسيم أضحت تسيطر على التوجه البريطاني منذ صدور تقرير لجنة بيل وحتى أنهت بريطانيا انتدابها على فلسطين كما يظهر من تقرير لجنة وود هيد عام ١٩٣٨ وكذلك "مشروع النظام الاتحادي" أو مشروع موريسون الذي طرح في ١٩٤٦ وأوصى مثل سابقيه ببقاء منطقة القدس تحت الانتداب البريطاني ، وإن انفرد مشروع موريسون بالتوصية بإنشاء مجلس بلدي لمنطقة القدس لا يتمتع بصلاحيات سياسية أو دستورية [٩٨] . وكان رفض العرب لهذا المشروع الأخير قد أدى إلى اتجاه بريطانيا لرفع قضية فلسطين برُمَّتها إلى هيئة الأمم المتحدة ، لاسيما بعد ما ضمنت بريطانيا مساندة الولايات المتحدة لمشاريعها في فلسطين وقدرة الأخيرة على تهيئة الأجواء ليقبل المجتمع الدولي بإقامة دولة يهودية على أرض فلسطين [٩٩] .

وبناء على طلب بريطانيا تم إدراج مسألة فلسطين على جدول أعمال دورة الجمعية العامة التي قررت تشكيل لجنة الأمم المتحدة الخاصة بفلسطين في ١٩٤٧/٤/٢٧ للنظر في كيفية حل القضية وقد أعدت اللجنة تقريرًا رفعته إلي الجمعية العامة في سبتمبر ١٩٤٧ وتضمن مشروعين للحل: "مشروع الأغلبية ويقضي بإنهاء الانتداب البريطاني على فلسطين مع تقسيمها لدولتين أحداهما عربية والأخرى يهودية ترتبطان معًا بوحدة اقتصادية ، وإنشاء كيان خاص بمدينة القدس يتم إخضاعه لنظام دولي تديره الأمم المتحدة . أما مشروع الأقلية والذي تبنته ثلاث دول فقط من أعضاء اللجنة الإحدى عشر فيقترح إنهاء الانتداب البريطاني على فلسطين، وإنشاء دولة فيدرالية مؤلفة من العرب واليهود عاصمتها القدس[١٠٠]".

وفي ٢٩ نوفمبر ١٩٤٧ أصدرت الجمعية العامة قرارها - أو توصيتها - رقم ١٨١ المعروف بقرار التقسيم ؛ والذي أوصى بتقسيم فلسطين إلى دولتين عربية ويهودية مع وضع نظام دولي خاص للقدس يديره مجلس وصاية يقوم بأعمال الإدارة نيابة عن الأمم المتحدة. " وحدد القرار حدود منطقة القدس لتشمل بلديتها في ذلك الوقت بالإضافة إلى المدن والقرى المحيطة بها من أبو ديس شرقًا إلى عين كارم غربًا وشعفاط شمالاً وبيت لحم جنوبًا بحيث تكون منطقة منفصلة corpus separatum عن الدولتين العربية واليهودية. أما عن النظام الذي تضمنه القرار بالنسبة للقدس فيتلخص فيما يلي:

١ـ حاكم للقدس يعينه مجلس الوصاية ، لا يكون عربيـاً ولا يـهودياً ، ويعاونـه جـهاز إداري من موظفين دوليين، ٢ـ تتمتع منطقة القدس باستقلال واسع في الحكم والإدارة المحليين ، ٣ ـ تكـون منطقة القدس منزوعة السلاح ومحايدة وتُشكل قوة شرطة لحمايـة الأمـاكن المقدسـة والدينيـة ، ٤ـ يُنتخب مجلس تشريعي في انتخابات عامة مباشرة ، ٥ـ يُقام للقدس نظام قضائي مستقل بما فـي ذلـك محكمة استئناف ، ٦ـ تُقام العلاقات بين منطقة القدس وكل من الدولتين العربية واليهودية مـن خـلال ممثلين معتمديـن لـدى حـاكم القـدس، وتنضـم المنطقـة إلـى الاتحـاد الاقتصـادي الـذي يقـام بيـن تلـك الدولتين، ٧ـ يتمتع سكان المنطقة بجنسية القدس إلا إذا اختاروا جنسـية الدولـة العربيـة أو اليهوديـة، ٨ـ يعاد النظر في النظام بعد عشر سنوات من بدء تطبيقه ، يستفتى بعدها سكان القدس حـول تعديلـه بمـا يلائـم رغباتـهم"[١٠١]. وقـد حصـل هـذا القـرار علـى موافقـة٣٣ دولـة فيمـا عارضتـه١٣ دولـة وامتنعت ١٠ دول عن التصويت[١٠٢].

وكان للدبلوماسية الصهيونية دورها في صدوره ، كما كـان لاتفـاق الولايـات المتحـدة والاتحـاد السوفييتي تأثير كبير علـى تصويـت الـدول الدائـرة فـي فلكـهما لصـالح القـرار . ويذكـر أن الجـانب العربي أخفق قبل عرض قرار التقسيم بإقناع الجمعية العامة بتأييد " مشروع عربي يرمي إلى إنشاء حكومة مركزية في فلسطين ويدعو بريطانيا إلـى الـتريث فـي إنـهاء انتدابـها بحيـث يتـم الجـلاء بعـد سنة،من تكوين تلك الحكومـة " ، ولـم ينـل هـذا المشـروع تـأييدًا إلا مـن الـدول العربيـة والإسـلامية بالإضافة إلى كوبا وليبريا [١٠٣] .كما رفضت الجمعية العامة اقتراحـًا عربيًا آخر بعرض الأمر علـى محكمة العدل الدولية لإبداء رأيها الاستشاري حول مدى صلاحية الجمعيـة العامـة فـي فـرض قـرار التقسيم أو حتى مجرد التوصية به ، لكن هذا الاقتراح لم يحصل على الأغلبيـة المطلوبـة لذلـك وهـي الثلثين إذ صوتت إلى جانبه ٢١ دولة وصوتت ضده ١٨ دولة وامتنعت ١١ دولة عن التصويت.[١٠٤]

وفي ختام عرضنا لهذه المرحلة من تاريخ قضيـة القـدس نتوقـف أمـام بعـض الجوانـب القانونيـة ومسألة السيادة . والحق أن هذه المرحلة قد شهدت من الأحداث ما يؤهلها تماماً لينطبق عليـها مفـهوم " التاريخ الحاسم " أو " الفترة الحاسمة " في القانون الدولي . ويقصد بالتاريخ الحاسم "ذلك التـاريخ الذي إذا رجعنا للوضع الموجود فيه ، أمكننا القول إن مطالب الأطراف وادعاءاتـهم صـالحـة للفصـل فيها . فهو التاريخ الذي يُعتبر فيه المركز القانوني لأطراف النـزاع قـد تبلـور " [١٠٥] . وإذا كـان مـن الواضح أن فترة ما قبل احتلال بريطانيا للقدس عام ١٩١٧ كانت السـيادة فيـها علـى المدينـة للعـرب والمسلمين ، فإن الفترة اللاحقة (١٩١٧ ـ ١٩٤٨) لم تشهد مـا يؤثـر علـى أحقيـة العـرب بالسـيادة عليها . وبيان ذلك أن الاحتلال ثم الانتداب البريطاني لا يترتب عليـهما انتقـال السـيادة القانونيـة مـن الشعب الفلسطيني إلى سلطات الانتداب ، وإنما تبقى السيادة ثابتة للشعب وموقوفة عليـه وكامنـة فيـه حتى يصل الى مرحلة الاستقلال التام [١٠٦] .كما أن بريطانيا تجاوزت اختصاصاتها كدولة منتدبـة لا

يحق لها سوى ممارسة بعض مظاهر السيادة الفعلية (الواقعية وليست القانونية) ، وحكمت فلسطين حكماً مباشراً فسنت القوانين وسمحت بانتقال الأراضي وهجرة اليهود ،ثم أنهت انتدابها بصورة مخالفة لأحكام القانون الدولي "إذ لم تعمل على استقلال فلسطين وتحقيق التقدم والرفاه لشعبها ، ولم تعمل على إحلال نظام الوصاية محل نظام الانتداب أو تسليم السلطة إلى حكومة وطنية تتولى إدارة البلاد"(١٠٧).

يضاف إلى ذلك أن قرار التقسيم الصادر عن الجمعية العامة لا يؤثر في الحقيقة على" حق الشعب الفلسطيني في السيادة على كامل ترابه الوطني ، بما في ذلك القدس بجميع أجزائها وأحيائها"(١٠٨) . وبيان ذلك في عدة وجوه : فمن جهة أولى لا تملك الجمعية العامة إجراء أي تعديل أو تغيير في صك الانتداب الذي صدقت عليه عصبة الأمم ، وهذا الصك لم يرد به نص بشأن تقسيم فلسطين أو تدويل القدس . وعليه فإن الجمعية العامة قد تجاوزت اختصاصها الذي حدده ميثاق الأمم المتحدة بشأن تنظيم مصير الأقاليم الخاضعة للانتداب (١٠٩) . ومن جهة ثانية ، فإن "القرارات التي تتوجه بها الجمعية العامة إلى الدول الأعضاء تعتبر مجرد توصيات يترك لها حرية الاختيار بين النزول على مقتضى ما تقضي به من أحكام أو عدم الالتفات إليها . ويستفاد ذلك من نصوص المواد من ١٠ إلى ١٤ من ميثاق الأمم المتحدة ولا تكتسب هذه التوصيات أو القرارات قوة قانونية ملزمة إلا بقبول الدول المخاطبة بها بأحكامها ، وعندها تُرد هذه القوة إلى قبول الدول الأعضاء ، وليس إلى القرارات في حد ذاتها " (١١٠) . وعليه فإن رفض الدول العربية لهذا القرار يجرده من ترتيب أي آثار قانونية بشأن سيادتهم على المدينة ، في حين " يكتسب القرار قوة قانونية ملزمة في مواجهة إسرائيل استناداً إلى واقعة قبولها الصريح والصحيح بأحكام القرار دونما تحفظ مما يقتضي معه إقرار إسرائيل وتسليمها - ضمن أشياء أخرى - بخروج القدس من النطاق الإقليمي المحدد لقيام الدولة اليهودية ، وبالتالي امتناعها عن الادعاء بأي حقوق ومطالبات سيادية على مدينة القدس بكاملها"(١١١) .

ومن جهة ثالثة فإن القرار يتعارض مع مبادئ ميثاق الأمم المتحدة الذي يقر في مادة١/٢ بحق الشعوب في تقرير مصيرها ، ويحرّم على الأمم المتحدة في مادة ٧/٢ أن تتدخل في الأمور التي تعتبر من صميم السلطان الداخلي لدولة ما . وفضلاً عن ذلك فإن القرار يحتوي على تعسف يجعله باطلاً ؛"إذ يمنح اليهود مساحة ١٤,٢٠٠ألف كم٢ في حين يمنح العرب - وهم الغالبية وأصحاب الحق أصلا - ١٢ ألف كم٢ فقط . وفي ذات الوقت يقيم الدولة اليهودية في منطقة يسكنها ٤٦٠ ألف عربي يملكون ثلثي ما بالمنطقة من أراض وعقارات مقابل ٥٣٠ ألف يهودي يملكون ثلث الأراضي والعقارات فحسب" (١١٢) . وهذا ما يجعل القرار ينطوي على ظلم كبير للعرب في أرضهم ووطنهم بما يعكس انصياع الجمعية العامة للإرادة والنفوذ الصهيونيين (١١٣) ، بما يجعل القرار أقرب إلى التسوية السياسية منه إلى الحكم القانوني أو الحكم التاريخي (١١٤) .

بالرغم من أن التطورات اللاحقة في صراع العرب مع إسرائيل قد حالت دون تطبيق قرار التقسيم على الأرض ، إلا أن هذا لا يحول دون وجوب اعتراف إسرائيل بأحكامه - كونها قبلت بـه - ولا يمنع من القول بأن التواجد الاسرائيلي في القدس بشطريها وسائر التدابير التي تقوم بها هي أفعال غير مشروعه قانونا "فالوضع القانوني للقدس يتلخص في أن التدويل الشامل ودستوره لا زالا قائمين من ناحية الأمم المتحدة ، لكنها يفتقران إلى التنفيذ"(١١٥). ولعل ذلك هو ما يمنع المجتمع الدولي حتى الآن من الاعتراف بالقدس - ولعل ذلك هو ما يمنع المجتمع الدولي حتى الآن من الاعتراف بالقدس - وحتى الغربية منها - عاصمة لإسرائيل . ويبقى أن قرار التقسيم يحتوي في الحقيقة على تحديد دقيق لحدود منطقة القدس التي يجب أن تُدوَّل بما يشكل دعمًا للمفاوض العربي في مطالبته بتطبيق الوضع القانوني على المدينة بدون فصل بين شرقيها وغربيها (١١٦) . وبالتالي فلا يصح الحديث عن تدويل المدينة القديمة فقط أو تدويل إدارة الأماكن المقدسة كما طرح مؤخرًا.

جـ قيام إسرائيل واحتلال القدس الجديدة ١٩٤٨ – ١٩٦٦ : (مرحلة الغزو)

لقد كان صدور قرار التقسيم مقدمة لاندلاع اضطرابات حادة في فلسطين؛ بسبب رغبة القيادة الصهيونية في مباشرة تنفيذه وارتكابهم العديد من الأعمال العدوانية المصممة لطرد عرب فلسطين بالقوة والإرهاب لإقامة دولة يهودية نقية . وقد شُنت هذه الأعمال في أنحاء عديدة من فلسطين إلا أن أسوأها ما كان في منطقة القدس وحولها (١١٧) . ولعل المذبحة التي جرى ارتكابها في ١٩٤٨/٤/٩ ضد سكان قرية دير ياسين التي تقع على بعد ميل ونصف غربي القدس - أي في منطقة النظام المنفصل - هي المثال الأهم على رغبة القيادات الصهيونية في احتلال منطقة القدس بكاملها وتهجير سكانها العرب منها. (١١٨)

إن السمة الأبرز التي تميز الفترة (١٩٤٨ - ١٩٦٦) هي سيطرة نمط "المرحلية" على الاستراتيجية الصهيونية تجاه القدس ؛ و "المرحلية" هنا تقوم على أربعة أسس متفاعلة :
"أولا: (الواقعية) التي تعين الحد الأقصى لما تطالب به الحركة الصهيونية في كل ظرف طبقا لأوضاعه وإمكاناته. ثانيًا: (المرونة) التي تقوم بتكييف الأشكال والوسائل . ثالثا: مبدأ (اللاتراجع) ، الذي يعيين الحد الأدنى للمطالب الصهيونية في كل ظرف . رابعًا: (التصاعد) ، الذي يعني الانتقال إلى مرحلة جديدة تفصح فيها الحركة الصهيونية عن مطالب جديدة ، يكون حدها الأدنى ما كان في المرحلة السابقة حداً أقصى". (١١٩)

إن التخلي عن القدس لم يكن وارداً عند القادة الصهاينة حتى في لحظة قبولهم لقرار التقسيم ، إذ اعتبرت الوكالة اليهودية القرار انتصاراً لجهودهم فتم قبوله مؤقتا كثمن لوجود دولة يهودية التي تُعدُّ مكسبًا يمكن أن يعوض الخسارة المتمثلة بتدويل القدس ، وقد أدرك القادة الصهاينة أن إحباط التدويل

يبقى ممكنًا في المستقبل ما دامت قد وجدت الدولة على الأرض . وقد عمل هؤلاء على تفريغ قرار التقسيم من مضمونه - ولا سيما في شقه المتعلق بتدويل القدس - مع تعزز وضعهم العسكري أواخر أيام الانتداب البريطاني.

وبقصد مجابهة الأمم المتحدة والدول العربية بالأمر الواقع عندما يحين وقت جلاء القوات البريطانية وإنهاء الانتداب، شرعت العصابات اليهودية منذ مطلع أبريل ١٩٤٨ بشن هجمات وحشية على القرى والمدن العربية، فسقط في دير ياسين زهاء الثلاثمائة شهيد ، وجرى احتلال حي القطمون في ١٩٤٨/٤/٢٥، ثم حي الشيخ جراح في ١٩٤٨/٤/٣٠ ،وتم احتلال معظم القدس الجديدة قبل ١٩٤٨/٥/١٥ [١٢٠]. وقد تعرضت المساكن العربية فيها لعمليات سلب ونهب واسعة النطاق من قبل العصابات الصهيونية.

وخلال أيام ١٤ - ١٨ مايو هاجم اليهود القدس القديمة محاولين احتلالها وتعرض سور المدينة لقصف بالأسلحة الثقيلة لكن المجاهدين العرب نجحوا في صد الهجوم إلى أن وصل الجيش الأردني في ١٩مايو . وبعد دخول الهدنة الأولى حيز النفاذ في ١٩٤٨/٦/١١، استطاع اليهود فتح الطريق بين تل أبيب والقدس، وقاموا بتوقيع اتفاق مع الجيش الأردني في ١٩٤٨/٧/٧ لنزع السلاح في منطقة جبل سكوبس وجعلها منطقة دولية. ثم استغلوا ذلك كله ليشنوا في ١٩٤٨/٧/١٧ هجومًا شديدًا على القدس القديمة بقصد احتلالها دون أن ينجحوا في ذلك.

وقد توافق مع هذه المعارك على الأرض معركة أخرى خاضها اليهود في أروقة الأمم المتحدة ، وكان هدفها ببساطة إبعاد الهيئة الدولية عن التدخل الفاعل في الصراع ،إلا في اللحظات التي يستشعر اليهود فيها حاجتهم للهدنة لإعادة رص صفوفهم أو لتجريد العرب من مكاسبهم في الحرب الدائرة . ومن هذا المنطلق - أي إبعاد الأمم المتحدة - رفض مندوب الوكالة اليهودية في ١٩٤٨/٣/٢٤ في مجلس الأمن ما اقترحه المندوب الأمريكي من المطالبة بوضع فلسطين تحت الوصاية المؤقتة لمجلس الوصاية ، لما ينطوي عليه من تأجيل لإنشاء الدولة اليهودية الذي يرفضه " الشعب اليهودي " مثلما يرفض الوصاية على فلسطين . وفي تطور آخر استغل اليهود قيام اللجنة القنصلية للهدنة المكونة من قناصل فرنسا والولايات المتحدة وبلجيكا بأعمال الهدنة التي بدأت في ١٩٤٨/٤/٢٣ ، فقاموا باحتلال حي القطمون والشيخ جراح [١٢١] .

وبعد إعلان الدولة في ١٥ مايو أخذ اليهود على عاتقهم مهمة إفشال جهود الوسيط الدولي الكونت برنادوت، حيث رفضوا مقترحاته الأولى التي قدمها في ١٩٤٨/٦/٢٧ والقائلة بضم القدس للدولة العربية مع توفير حكم ذاتي بلدي لليهود فيها وضمان حرية الوصول إلى الأماكن المقدسة ،مما أدى إلى طرحه مقترحاته الثانية التي تراجع فيها عن جعل القدس عربية إلى مشروع تدويلها

لتكون تحت إشراف الأمم المتحدة وإدارتها ، مع إعطاء كل من سكانها العرب واليهود حق الاستقلال بشئونهم المحلية ، ولم يكن مصير المقترحات الثانية بأفضل من الأولى ؛ إذ قامت العصابات الصهيونية باغتيال برنادوت في ١٩٤٨/٩/١٧[١٢٢] .

والحق أن الجمعية العامة للأمم المتحدة واصلت إصرارها على تدويل القدس عبر قرارتها رقم١٩٤ الصادر في ١١ ديسمبر ١٩٤٨، والذي تشكلت بموجبه " لجنة التوفيق الدولية " ومهمتها تقديم اقتراحات مفصلة لإنشاء نظام دولي دائم لمنطقة القدس لتنظر فيه الجمعية العامة [١٢٣] . وبالرغم من معارضة إسرائيل لهذا القرار فإنها قد أرجأت تحديها له إلى حين ؛حتى لا يؤثر ذلك على الطلب الأول الذي قدمته للانضمام للأمم المتحدة في ١٩٤٨/١٢/١٧ . ومع تجديدها هذا الطلب في ١٩٤٩/٢/٢٤ دعيت إسرائيل من الجمعية العامة لتوضيح موقفها أمام لجنة خاصة (لجنة أود هوك) من ثلاثة أمور : ضمان أمن الأماكن المقدسة ، ومدى استعداد إسرائيل لتنفيذ قراري الجمعية رقم ١٨١ و ١٩٤، وأسباب نقل إسرائيل لخمس من وزارتها من تل أبيب إلى القدس . وجاء الجواب على لسان أبى أيبان ممثل إسرائيل بالتأكيد على استعداد بلاده للتعاون مع الأمم المتحدة لتنفيذ القرار ١٨١ والتزامها بتوفير الضمانات التي تطلبها الهيئة بخصوص الأماكن المقدسة، واعتبر أبو أيبان أن نقل بعض الوزارات إلى القدس لا يعبر عن ضم إسرائيل للقدس الجديدة أو إيجاد وضع سياسي - قانوني جديد للمدينة ، وإنما هو إجراء ضروري لتحسين وضعها الاقتصادي وإنعاش مرافقها التعليمية والصحية ؛حتى لا تصبح المدينة فقيرة ومعدمة [١٢٤]. وبناء على هذه التأكيدات قُبلت إسرائيل عضواً في الأمم المتحدة في ١٩٤٩/٥/١١.

ويشكل تاريخ انضمام إسرائيل للمنظمة الدولية في ١٩٤٩/٥/١١ نقطة تحول في الموقف الإسرائيلي يعكس مرحلة جديدة من سياسة إسرائيل تجاه القدس عنوانها " رفض التدويل ومطالبة الأمم المتحدة بإقرار الأمر الواقع ". ففي خطوة أولى طلب اليهود في شهر سبتمبر ١٩٤٩من "لجنة التوفيق الدولية" المنبثقة عن القرار ١٩٤ أن يقتصر التدويل على أماكن العبادة فقط بغض النظر عن مقررات الأمم المتحدة. وفي خطوة ثانية تأكد هذا الموقف الإسرائيلي الرافض للتدويل أثناء الدورة الرابعة للجمعية العامة في خريف عام ١٩٤٩ ، إذ اعترضت إسرائيل على أي شكل من أشكال التدويل وقالت إنها لا تقبل بديلاً عن الأمر الواقع في القدس . وعليه فقد استبقت صدور القرار ٣٠٣ في ١٩٤٩/١٢/٩ (الذي ينادي بإعادة تأكيد وضع القدس تحت نظام دولي دائم) ، وتحدت الأمم المتحدة بإعلان الكنيست الإسرائيلي في ١٩٤٩/١٢/٥ بياناً جاء فيه " إن القدس جزء لا يتجزأ من إسرائيل"[١٢٥] . وما لبثت الحكومة الإسرائيلية أن قامت في ١٩٤٩/١٢/١١ بنقل وزاراتها إلى القدس (ما عدا الخارجية والدفاع)[١٢٦] . واتبعت إسرائيل ذلك بنقل مقر الكنيست إلى القدس في ١٩٤٩/١٢/١٧[١٢٧] . وقد انتقد رئيس الحكومة ديفيد بن جوريون تكرار الجمعية العامة

للمرة الثالثة توصيتها الأولى بتدويل القدس ، واصفا إياه " بالعمل الشـرير" وأن الصهيونية "ردت عليه" بما يستحقه من "رد حازم وصريح" ، عندما قررت أن تتجاهله وتعصاه عصيانًا جليًا : " لقد قمنا فورًا بنقل مقر الحكومة والبرلمان إلى القدس ، وجعلنا من القـدس تـاج إسـرائيل وعاصمتـها ، بشكل لا تراجع عنه ، ويستطيع جميع الناس أن يروه " (١٢٨) .

وبالرغم من قيام إسرائيل بنقل وزارة خارجيتها إلـى القـدس فـي ١٩٥٣/٧/١٣ ، فـإن موضـوع تدويل القدس لم تتم مناقشـته فـي دورة الجمعيـة العامـة الثامنـة (١٩٥٣) ، كمـا لـم ينـاقش أيضـا فـي الدورات الثلاث السابقة أعوام ١٩٥٠ و ١٩٥١ و ١٩٥٢ . وهكذا بدأ أن مسألة التدويل قـد أصبحـت غير قابلة للتطبيـق بفعـل السياسـات الإسـرائيلية (١٢٩) . ويضـاف إلـى ذلـك ، أن التدويـل قدبدأ يفقـد أنصاره في الجمعية العامة ، إذ أقدمت هذه على إلغاء قرارها رقم ٣٥٦ الخاص بفتح اعتماد لوضـع نظام دولي دائم للقدس والصادر في ١٩٤/١٢/١٠، وقد تـم الإلغـاء بـالقرار رقـم ٤٦٨ الصـادر فـي ١٩٥٠/١/١٤.(١٣٠)

ويبدو أن انتشاء إسرائيل بنجاحها في إفشال تدويل القدس قد جعلها تطلق لنفسها العنـان فـي تبـاع سياسات تكرس القدس الجديدة كعاصمـة لـها . وفـي هـذا السـياق عمـدت السـلطات الإسـرائيلية إلـى إخضـاعها لقـوانينها وتشريعاتها المختلفة ، فـأصدرت فـي ١٩٥٠/٣/٣١ مـا يسـمى " قـانون أمـوال الغـائبين لسـنة ١٩٥٠ " والـذي وضعت الحكومـة الإسـرائيلية بموجبـه أيديـها علـى جميـع الأمـلاك المنقولة وغير المنقولة التي كان يملكـها جميـع اللاجئيـن مـن عـرب القـدس ، وكـانوا يبلغـون آنـذاك حوالي ١٠٠ ألف- وقد منعت إسرائيل عودتهم لديارهم بالرغم من صدور القرار ١٩٤ - ، وقـدِّرت العقارات والأراضي الخاصة بهم بحوالي ٨٠% من القدس الجديدة (١٣١) . وكان الهدف من سن هـذا القانون بيع المناطق السكنية في القدس الجديدة إلى المستوطنين اليهود المهاجرين الذين تدفقوا بكثافـة عليها بعد صدور ما يسمى " قانون العودة" في عام ١٩٥٠ الذي يتيح لكل يهودي في العالم الحصـول على الجنسية الإسرائيلية وكافة حقوق المواطنة فور وصوله لإسرائيل (١٣٢) .وكنتيجة لمنع اللاجئيـن العرب من العودة وإغراق القدس بالمهاجرين اليهود تغيرت التركيبة الديموجرافية تماماً؛ إذ بلغ عدد السكان اليهود في القدس فـي نوفمـبر ١٩٤٨ (٨٤ ألـف نسـمة) وزادوا إلـى ١٠٣ ألـف نسـمة عـام ١٩٤٩ ثم أصبحوا ١٣٨ ألف عام ١٩٥١ ، وبلغ عددهم ١٦٧,٤ ألف عام ١٩٦١ ، ثم ارتفع عددهم إلى ١٩٦ ألف عشية حرب ١٩٦٧ (١٣٣) . وقد أصبحت القدس الجديدة مدينة يهوديـة السكان بعد أن تم تهجير سكانها الأصليين ومُنعوا من العودة إليها ليصل عددهم إلى ٢٩٠٠ شـخص فقـط بعد مـايو ١٩٤٨(١٣٤) ، في حين كان عددهم قبل النكبة مساويًا تقريبًا للسكان اليهود في القدس الجديدة.(١٣٥)

وبالنظر إلى أن خطوة نقل وزارة الخارجية الإسرائيلية إلى القدس لم تؤتِ ما تنشده إسرائيل مـن اعتراف بسيادتها على القدس الغربية ؛إذ اسـتنكرها أغلـب الـدول التـي تتبـادل مـع إسرائيل التمثيل

الديبلوماسي ، بما في ذلك الولايات المتحدة الأمريكية التي سجلت في احتجاج وزارة خارجيتها في ١٩٥٢/٧/٩ أنها لا تعتزم - احترامًا للنظام الدولي الخاص بالقدس - القيام بنقل السفير الأمريكي وموظفي السفارة بإسرائيل إلى القدس . وقد اتبع عدد كبير من الدول اللاتينية والكاثوليكية ذات الموقف فامتنعت عن تقديم أوراق اعتماد سفرائها ووزرائها المفوضين في القدس .. بالنظر إلى هذا كله وسعيا لكسب الشرعية الدولية لاحتلالها لغربي المدينة قامت إسرائيل بإنشاء مبنى جديد لبرلمانها (الكنيست) ، وسعت إلى جعل حفل افتتاحه في ١٩٦٦/٨/٣٠ مناسبة لإقرار برلمانات العالم بالأمر الواقع في القدس ، لكن هذا المسعى لم ينجح في انتزاع الاعتراف المنشود ؛ إذ رفضت برلمانات جميع الدول الاشتراكية بالإضافة إلى الهند الدعوة الموجهة إليها للحضور ، ولم تشارك دول أخرى تبادل التمثيل الديبلوماسي مع إسرائيل في الاحتفالات . وحتى بالرغم من حضور ممثلي ٣٩ دولة للاحتفالات فقد حرصوا على التأكيد أنهم استجابوا للدعوة بصفة شخصية دون تمثيل لبرلماناتهم أو دولهم أو حتى للأحزاب التي ينتمون إليها . وقامت عدد من هذه الدول (مثل فرنسا و بريطانيا واليابان) بإفادة الدول العربية أن حضور أعضاء في برلماناتها بصفة شخصية لا يمثل اعترافا بالقدس الغربية كعاصمة لإسرائيل ؛ إذ أن الاعتراف لا يكون إلا بنقل سفاراتها إلى القدس.(١٣٦)

وبالإضافه إلى هذه الصعوبات الخارجية ، كانت هناك مشكلات داخلية حالت دون جعل القدس تحتل مركز المدينة الأولى بدلا من تل أبيب التي ظلت بحكم تمركز النشاط الاقتصادي والثقافي والاجتماعي اليهودي فيها هي العاصمة الفعلية ، في حين بقيت القدس عاصمة رمزية . ولعل هذا هو ما دفع الحكومة الإسرائيلية في منتصف عام ١٩٦٦ إلى اتخاذ عدة إجراءات لتأهيل القدس وتطويرها منها : " تشكيل لجنه برلمانية للإشراف على شئون المدينة وتطويرها اقتصاديًا وسياسيا، والعمل على زيادة المؤسسات الثقافية والاقتصادية بالمدينة ، والتشديد على عقد لجان الكنيست في القدس ، وأن تقوم الحكومة بإعطاء كافة التسهيلات والمساعدات التي يقتضيها نقل السفارات الأجنبية إلى القدس من قبيل إنشاء الفنادق العالمية ومنح الأراضي ومساعدات إقامة المباني لجميع السفارات التي تقرر أماكنها إلي القدس ، ودعوة رجال التجارة والصناعات إلى إنشاء المشروعات الصناعية والعمرانية في القدس ومنح هذه المشروعات امتيازات خاصة . واتخذت الحكومة أيضا عدة إجراءات لتعزيز مركز القدس الدولي أهمها : التركيز على عقد المؤتمرات الدولية في القدس ، وتبادل العلاقات وعقد الاتصالات المستمرة وإقامة الاجتماعات في القدس مع مختلف بلديات العالم ، واستخدام الضغط الديبلوماسي المتكرر والدعاية المغرضة حتى تقتنع الدول بنقل سفاراتها أو إنشاء مقار بعثاتها الديبلوماسية الجديدة في القدس".(١٣٧)

وإذا ما أردنا توصيف هذه المرحلة (١٩٤٨-١٩٦٦) بصفة إجمالية فيمكن أن نعتبرها المرحلة التمهيدية للاستيلاء على القدس بكاملها فيما بعد من خلال اتباع سياسة الأمر الواقع الذي يُفرض

بالتدريج وبتصاعد مستمر ؛ إذ عمدت إسرائيل إلى تثبيت وجودها في القدس الجديدة أولا مستعينة بالقوة العسكرية بداية ثم باتخاذ إجراءات أخرى متممة ,وهو ما يعكسه تصريح "بن جوريون "في ١٩٤٨/٦/٢٤ الذي قال فيه : " إن القدس مسألة قدرة عسكرية . المرحلة الأولى هي احتلالها ، وستعقبها بعد ذلك عدة مراحل تتعلق بالجوانب الاقتصادية والاجتماعية والديموجرافية للمدينة"(١٣٨).

وإذا كانت هذه المرحلة قد شهدت - لأول مرة في تاريخ المدينة - تقسيم المدينة إلى قسمين إثر حرب ١٩٤٨ واتفاقيات الهدنة التي تلتها بين الطرف الأردني والحكومة الإسرائيلية ،فإن ذلك لا يمثل سوى أمر واقع ليس من شأنه التأثير على المركز القانوني للقدس الذي يحدده القرار ١٨١(١٣٩). وبالنسبة للسيادة القانونية على المدينة بشقيها فإنها تبقى للفلسطينيين ؛ فالثابت تاريخيًا أن الوجود الإسرائيلي في القدس الغربية جاء نتيجة للأعمال الحربية التي شنها اليهود ضد سكانها العرب ، كما يشكل هذا الوجود خرقا لقرار التقسيم ،إذ استولت العصابات الصهيونية بالقوة المسلحة على مساحات كبيرة – من بينها القدس الجديدة – لا تقع ضمن الحدود التي عينها القرار للدولة اليهودية . ولما كان ميثاق الأمم المتحدة قد حرم على الدول الأعضاء استخدام القوة في العلاقات الدولية ،إلا في حالتي الدفاع الشرعي والتدابير الجماعية القمعية التي يقررها مجلس الأمن – وهو ما لا ينطبق على هذه الحالة - ، فإن لجوء اليهود إلى استخدام القوة ،لإقامة دولتهم في عام ١٩٤٨ والاستيلاء على القدس الغربية يُعد عملاً غير شرعي طبقا لقاعدة (عدم تمكين المعتدى من قطف ثمار اعتدائه) ومن ثم فإن التدابير الإسرائيلية اللاحقة كضم القدس الغربية واتخاذها عاصمة لإسرائيل وما تلاها تفتقد إلى أي أساس شرعي أو قانوني ، ولا ترتب أي آثار قانونية بخصوص السيادة على المدينة(١٤٠).

د - الاحتلال الإسرائيلي للقدس الشرقية بعد عدوان ١٩٦٧ : (مرحلة التوسع والضم)

شكلت حرب ١٩٦٧ بداية مرحلة هي الأصعب في تاريخ القدس في هذا القرن ؛ إذ أخذت الاعتداءات الإسرائيلية على مدينة القدس أبعاداً جديدة وخطيرة للغاية تعكس حالة السيطرة الإسرائيلية الكاملة بعد احتلال القدس الشرقية في ١٩٦٧/٦/٧ ،وتشكيل إدارة عسكرية لها (بقيادة شلومو لاهط) الذي انتهج سياسة قاسية لحمل السكان على ترك المدينة (١٤١). فغادرها في الأيام الأولى بعد احتلالها بحسب تقديرات فلسطينية من ٢٠ ألفا إلى ٣٠ ألف نسمة (١٤٢) ، من مجموع ٦٠ ألف عربي هم سكانها قبل الاحتلال (١٤٣) .

وقد استهدفت الاستراتيجية الإسرائيلية تجاه القدس منذ عام ١٩٦٧ ثلاثة عناصر: أرض المدينة، وسكانها مسلمين ومسيحيين، وهويتها العربية الإسلامية . وارتكزت هذه الاستراتيجية على دعامتين أساسيتين : أولاهما فرض الأمر الواقع بكثافة بالغة من خلال سياسة التهويد

بعناصرها المختلفة من استيطان وترحيل السكان العرب والتضييق عليهم وتغيير معالم المدينة والاعتداء على المقدسات الإسلامية والمسيحية ، وثانيتهما بث دعاية مكثفة جوهرها أن ما قامت به إسرائيل لا يعدو أن يكون (إعادة توحيد للقدس) وهو لصالح المدينة ، في حين أن وضعها كمدينة مقسمة يعني فصل شطريها بالأسلاك الشائكة والموانع المادية ومنع الوصول إلى الأماكن المقدسة على نحو ما فعل الأردن ما بين عامي ١٩٤٨ و ١٩٦٧ حيث مُنع اليهود من الصلاة عند حائط البراق(١٤٤) . ولكن إسرائيل (بحسب هذه الدعاية المضللة) هي الطرف الذي يمكنه ضمان حرية العبادة لجميع الديانات في القدس ، وهي تسمح ببقاء إدارة شئون المقدسات المسيحية والإسلامية لأصحابها بالرغم من " امتلاك إسرائيل للسيادة على كل المدينة " (١٤٥).

بعد انتهاء حرب يونيو مباشرة ، قال بن جوريون : " يجب استقدام يهود إلى القدس الشرقية بأي ثمن . ينبغي توطين عشرات الآلاف من اليهود خلال فترة زمنية قصيرة ، وسيوافق اليهود على الاستيطان في القدس الشرقية ، حتى في أكواخ ، يجب عدم الانتظار لبناء أحياء منظمة . الجوهر أن يكون يهود هناك " (١٤٦) . ويعكس هذا التصريح مدى رغبة إسرائيل في إحكام سيطرتها على القدس الشرقية بسرعة ؛ وهذا هو تحديدًا ما دفع حكومة إسرائيل برئاسة ليفي أشكول إلى اتخاذ قرارها بضم القدس الشرقية في ١٩٦٧/٦/٢٥ ، وأوكلت إلى لجنة وزارية مهمة اقتراح الحلول للمشكلات القضائية والإدارية الناجمة عن قرار الضم ، وقد قدمت اللجنة ثلاثة مشاريع لقوانين اعتمدها الكنيست خلال ثلاث ساعات ونصف فقط في ١٩٦٧/٦/٢٧ ، وهذه القوانين هي (قانون بتعديل قانون أنظمة السلطة والقضاء) ، (قانون بتعديل قانون البلديات) ، (قانون المحافظة على الأماكن المقدسة) ، وبعد سنها مباشرة طلب تيدي كوليك رئيس بلدية القدس الغربية آنذاك من الحاكم العسكري بالقدس حل المجلس البلدي العربي (أمانة القدس) والتي كان يترأسها روحي الخطيب ، وهو ما تم فعلاً في ١٩٦٧/٦/٢٩(١٤٧).

وقبل أن ينتهي شهر يونيو ١٩٦٧ كانت إسرائيل قد أعطت مؤشرًا قويًا على جديتها التامة في تهويد المدينة ؛ إذ منحت لنفسها الحق في تدمير حي المغاربة بكامله، فأزالت ١٣٥ منزل يسكنها ٦٥٠ شخص بالإضافة إلى مسجدين في الحي (هما مسجد البراق والمسجد الأفضلي)، وبلغ عدم اكتراث سلطات الاحتلال حدًا دفعها لدعوة المراسلين الصحافيين لمشاهدة هدم الحي الذي ضمت أراضيه فيما بعد لتوسيع ساحة حائط البراق(١٤٨).

والحق أن هذه المرحلة من تاريخ قضية القدس تعكس بوضوح طبيعة الممارسات الإسرائيلية تجاه المدينة التي بلغت أوجها فيما بعد عدوان ١٩٦٧ . وبالرغم من أنه يتعذر رصد أحداث هذه المرحلة بالتفصيل (١٤٩) ، إلا أن أغلب هذه الأحداث يمكن أن تصنف تحت عنوان كبير هو **(استمرارية فرض الأمر الواقع وتصاعد سياسة تهويد القدس وشموليتها)** ، وستكون السمة الأبرز

لهذه المرحلة هي (الاستمرارية) ، وهى الإطار العام الذي سنستعرض من خلاله نماذج لسياسة إسرائيل تجاه المدينة .

(١) استمرار الاستيطان في مدينة القدس ومحيطها :

يحتل الاستيطان مكانة مركزية وسط الإجراءات الأخرى لتهويد القدس ؛ وبحكم موقعها الاستراتيجي الذي يفصل بين شمال الضفة الغربية وجنوبها ، وبسبب قربها من التجمعات الاستيطانية المركزية في الأراضي المحتلة عام ١٩٤٨ ، ونظرًا لقيمتها المحورية والرمزية عند مختلف القوى والأحزاب الصهيونية فقد وجهت إسرائيل جهدًا مضاعفًا لاستيطانها منذ عام ١٩٦٧ وتحويلها إلى كتلة استيطانية ضخمة تتمدد في كل الاتجاهات ؛ بغية تحقيق هدف رئيسي وهو "السيطرة على أكبر مساحة من الأرض مع الحد الأدنى من السكان العرب ، ومنع إمكانية تقسيم المدينة في المستقبل" (١٥٠).

ثمة شكلان أو تقسيمان يسهلان إدراك المشهد الاستيطاني المعقد في القدس ؛ استيطان داخل أسوار البلدة القديمة ، واستيطان حول القدس وضواحيها وامتداداتها في الضفة الغربية (وهذا له علاقة وثيقة بمشروع القدس الكبرى) ويمكن أن نطلق على هذين الشكلين (البؤر) و(الأحزمة) : بؤر تخترق التجمعات العربية في المدينة (كالحي الإسلامي) وتتوسع على حسابها ، وأحزمة خارجية لتطويق القدس بالمستعمرات .

فيما يخص الشكل الأول وهو الاستيطان داخل أسوار البلدة القديمة فقد مرّ بأربع مراحل ؛ جاءت المرحلة الأولى عقب الاحتلال مباشرة في يونيو ١٩٦٧ وأدت إلى هدم حي المغاربة وإجلاء سكانه كما أشرنا من قبل . وبدأت المرحلة الثانية سنة ١٩٦٨ واستمرت حتى أواخر السبعينيات ، (ففي ١٩٦٨/٤/١٨ أصدر وزير المال الإسرائيلي (بنحاس سابير) أمرًا واستملاك ١٦٦ دونم(*) من القسم الجنوبي من المدينة القديمة لـ (الأغراض العامة) . وكانت الغاية من هذا الأمر تطوير المنطقة بحيث تأوى أسرًا يهودية وإعادة الحضور الإسرائيلي إلى المدينة القديمة . وقد امتدت حدود المنطقة المصادرة لتشمل الأحياء الواقعة بين حارة الأرمن وحى المغاربة ، ومن طريق باب السلسة شمالا إلي سور المدينة جنوبًا. وشملت المصادرة ٧٠٠ من المباني الحجرية لم يكن اليهود يمتلكون منها سوى ١٠٥ قبل سنة ١٩٤٨ . ومن العقارات العربية المصادرة ، كان ثمة ١٠٤٨ شقة ومسكن يقيم فيها ٦٠٠٠ فلسطيني ، و ٤٣٧ مشغل ومتجر يعمل فيها قرابة ٧٠٠ عامل حرموا من أعمالهم بسبب هذه المصادرة" (١٥١).

(*)(الدونم = ١٠٠٠ متر مربع)

أما المرحلة الثالثة فبدأت في عقد الثمانينات الذي اتسم بظهور أربع من الجماعات الدينية والقومية المتطرفة التي استلهمت أفكارها من "غوش إيمونيم" ، هذه الجماعات هي : عطيرت كوهانيم ، و توارة كوهانيم ، وحركة إسرائيل الفتاة ، وشوفو بانيم ، وجميعها يهدف إلى تمكين اليهود من استيطان الأحياء الإسلامية في المدينة القديمة والاستيلاء على عقاراتها . وتدخل هذه الجماعات فيما يشبه الاتحاد في إطار عام هو "عطرا ليوشنا" أي (جمعية تجديد الاستيطان اليهودي في القدس القديمة كلها) . ومهمة الجمعية هي شراء الممتلكات والعقارات وتجديدها ؛بهدف إسكان اليهود فيها ، وتستطيع الجمعية من خلال كونها مؤسسة غير رسمية أن تقوم بهذا بدون إثارة المشاكل السياسية والإعلامية التي ستثار حتما لو كان الفاعل هو الحكومة أو أية هيئة رسمية منبثقة عنها . وقد تم خلال هذه المرحلة الثالثة خلق وجود يهودي في الأحياء الإسلامية بالاستيلاء على أكثر من ٣٠ عقارًا أغلبها يتاخم الحي اليهودي و المقدسات الإسلامية . وأما المرحلة الرابعة والمستمرة إلى اليوم فقد بدأت سنة ١٩٨٧ مع احتلال إرييل شارون لمبنى في حي (الواد) الإسلامي، ومثل هذا نقطة انطلاق حملة واسعة للاستيلاء على بيوت وأراض وأديرة (مثل دير مار يوحنا في حارة النصارى) في سياق إدماج الحكومات الإسرائيلية لنشاط المستوطنين ضمن سياساتها الرسمية الرامية لتقليص عدد السكان الفلسطينيين داخل القدس القديمة.(١٥٢)

نأتي الآن إلى الشكل الثاني وهو الاستيطان حول القدس وضواحيها وامتداداتها في الضفة الغربية؛ وتستند فلسفة هذا الشكل على إقامة أحزمة استيطانية لتطويق التجمعات والقرى العربية في القدس وعزلها عن بعضها البعض بالمستعمرات اليهودية التي تتوزع في طوقين متحدى المركز . "ويتكون الطوق الداخلي من الأحياء التي أقيمت في القدس الشرقية ؛ بهدف إيجاد أكثرية يهودية فيها نفسها ، من خلال توفيرها السكن للمستوطنين اليهود ، وتقييد البناء العربي ومنع زيادة السكان العرب في آن . وهي تشكل أيضا حاجزًا ماديًا متواصلا ، يفصل القدس عن الضفة الغربية . أما الطوق الثاني ، الخارجي ، فيحوط القدس من جهات الجنوب والشرق والشمال ، ويتكون من سلسلة مستوطنات تبعد أقصاها ١١ ميلا (أي نحو ١٧ كم) عن مركز القدس . وهذه المستوطنات هي : بيتار، معاليه أدوميم، مخماس، أدام ، أبير يعقوف ، غفعات زئيف ، هار آدار ، إضافة إلى كتلة مستوطنات غوش عتسيون المكونة من ١٦ مستوطنة (والتي هي أقرب إلى الخليل منها إلى القدس)".(١٥٣)

ويلاحظ أن هذه المستعمرات التي تؤلف الطوق الخارجي حول القدس تقع ضمن ما يسمى (مشروع القدس الكبرى) الذي يستهدف ضم مساحات واسعة من المحافظات المحيطة بالقدس في فضائي رام الله والبيرة من جهة ، وبيت لحم وبيت جالا وبيت ساحور والقرى ومخيمات الشرف من جهة أخرى، وتشكل هذه كلها حوالي ٣٠% من مساحة الضفة الغربية . ويحتل هذا المشروع مكانة

مركزية في تهويد القدس؛ إذ يعد بمثابة (المشروع الأب) الذي تندرج تحته حركة الاستيطان في محيط القدس[١٥٤]. ويعكس هذا المشروع استمرارية في التخطيط له وتنفيذه – منذ كشف عنه النقاب في مارس ١٩٦٩ – بغض النظر عن طبيعة تكوين الحكومات الإسرائيلية المتعاقبة ، إذ ابتدأ في ظل حكم حزب العمل بزعامة ليفي أشكول ثم جولدا مائير ثم إسحاق رابين ، كما استمر بعد وصول الليكود إلى السلطة عام ١٩٧٧ ، وتبنته الحكومات اللاحقة . ويذكر أن حكومة نتنياهو قد وافقت على توسعة أخرى للمشروع في ١٩٩٨/٦/٢١ ؛بهدف تعزيز الأغلبية اليهودية في القدس ببناء ١٤٢ ألف شقة جديدة فيها والإسراع ببناء الطرق التي تصل مستعمرات شمال القدس بجنوبها [١٥٥]. وتكمن الخطورة الحقيقية في أن مساحة (القدس الكبرى) غير محددة رسمياً مما يعني قابليتها للتوسع المستمر ؛ إذ إن مصطلح (القدس الكبرى) هو تعبير سياسي مطاط أكثر من كونه تعبيراً جغرافيًا محدداً [١٥٦] . وخلاصة ما تقدم هي أن مشروع القدس الكبرى يهدف إلى اقتطاع أجزاء كبيرة من الضفة الغربية وضمها للسيادة الإسرائيلية المباشرة تحت اسم "توسيع حدود القدس" [١٥٧] . ويجب ألا ننسى الدلالات الكامنة في مسألة استيطان القدس ومحيطها من حيث ما تشكله من إضعاف شديد لفكرة الدولة الفلسطينية، ويمكن أن نلمس ذلك في تصريح حيدر عبد الشافي في عام ١٩٩٣ إذ يقول: "في غضون سنتين أو ثلاث ربما يكون الوقت قد فات لإقامة دولة فلسطينية ، وذلك بسبب سياسة الاستمرار في إقامة المستوطنات حول القدس".[١٥٨]

(٢) الاستمرار في مصادرة الأراضي العربية:

إن مصادرة الأراضي العربية في القدس هي أجراء ممهد في الغالب لعملية توسع استيطاني ؛ لذا فالرابطة بينهما قوية . وعادة ما يتم اختيار موقع الأراضي المصادرة بدقة بالغة للتماشي مع مهمة تطويق الممتلكات العربية بالقدس ومحيطها . وقد اتبعت سلطات الاحتلال منذ عام ١٩٦٧ عدة أساليب في سعيها لمصادرة الأراضي العربية : "الأسلوب الأول : الاستيلاء على الأراضي العربية التي كانت تملكها أمانة القدس (البلدية) العربية، والتي كانت تابعة للحكومة الأردنية ، واعتبرت إسرائيل أن "بلدية القدس الموحدة" من حقها أن تتصرف فيها . والأسلوب الثاني: كان مصادرة الأراضي من المواطنين العرب الذين هاجروا من المدينة أثناء وبعد حرب ١٩٦٧ (أراضي الغائب)، حيث ادعت إسرائيل أن هذه المصادرة تتم لحماية الأرض من الوقوع في أيدي الآخرين. أما الأسلوب الثالث فكان مصادرة الأراضي من المواطنين العرب والذين مازالوا يعيشون في القدس بذرائع المصلحة العامة وإقامة المناطق العسكرية المخصصة للمناورات والتدريب. والأسلوب الرابع هو الاستيلاء على الأراضي ومنع البناء فيها بحجة حماية المناطق الطبيعية. أما الأسلوب الخامس فكان الاستيلاء على الأراضي بادعاء أنها ستتحول إلى حدائق عامة".[١٥٩]

" وقد درج المسئولون الإسرائيليون على القول إنه "دون مصادرات سنفقد السيطرة على القدس" ، وتطبيقاً لهذا النهج بلغت مساحة الأراضي المصادرة في منطقة القدس خلال السنوات (١٩٦٨-١٩٩٥) أكثر من ٢٤ ألف دونم ، خصصت جميعا لبناء المستعمرات الصهيونية. أما إجمالي الأراضي المصادرة في منطقة القدس الشرقية ، فقد وصل حتى العام ١٩٩٧ إلى نحو ٧١% من مساحتها (منها ٣١% بحجة المصلحة العامة ، و٤٠% اعتبرت مناطق خضراء يُمنع البناء فيها ، ثم سمح لليهود بالبناء فيها في أوقات لاحقة) . ومعظم هذه الأراضي أخذ من ٢٨ قرية عربية في محيط القدس ، وقد تم مصادرة نحو نصف هذه الأراضي (١٧ ألف دونم) في عهد حكومات المعراج (١٩٦٧- ١٩٧٧)(١٦٠).

يمكننا في هذا السياق أن نشير إلى بعض حالات المصادرة التي توضح حقيقة (استمرارية) هذا الإجراء ومكانته في الاستراتيجية الإسرائيلية الشاملة لتهويد القدس . ففي عام ١٩٦٨ صودرت حوالي ٥ آلاف دونم بنيت عليها مستعمرات عديدة منها التلة الفرنسية ورامات أشكول ومعلوت دفنا والنبي يعقوب. وكثفت جولدا مائير عمليات المصادرة في عهدها بحيث زادت على ١٢ ألف دونم وسعت من خلالها بعض المستعمرات القائمة، كما بينت مستعمرات أخرى جديدة مثل تلة شعفاط وتالبيوت مزراح وجليو وعطرات ورامات راحيل وغيرها (١٦١). أما عام ١٩٨٠ فقد شهد مصادرة حوالي ٤٥٠٠ دونم خوفا من حدوث بناء عربي بين مستعمرتي النبي يعقوب والتلة الفرنسية ، فجرى مصادرة المساحة الواقعة بينهما لتبنى عليها مستعمرة بسغات زئيف أكبر الأحياء اليهودية بالقدس الشرقية (١٦٢).

واتخذت حكومة إسحاق شامير قرارها بمصادرة ١٨٥٠ دونما في منطقة جبل أبو غنيم في عام ١٩٩١(١٦٣) ، لتمهيد السبيل بذلك أمام حكومة نتنياهو الذي قرر عام ١٩٩٧ أن يبني فيها ٦٥٠٠ وحدة سكنية للمستوطنين، ثم جاء باراك فقام باستئناف البناء في مستعمرة أبو غنيم في أواخر أغسطس ١٩٩٩(١٦٤). ولعل ما تم في أراضي جبل أبو غنيم من مصادرة ثم بناء للوحدات الاستيطانية هو أوضح دليل على ما نتحدث عنه من الاستمرارية ، وهو ما نلسمه في تصريح الخبير خليل التفكجي - مدير مركز الخرائط الفلسطيني ببيت الشرق - إذ قال في ١٩٩٩/٨/٢٧: " لا يهم اسم الحزب الذي يتولى السلطة في إسرائيل عندما يتعلق الأمر بالتوسع الاستيطاني اليهودي، إذ تنفذ حكومة ليكود (اليمين) ما صادقت عليه حكومة العمل (اليسار) ، والآن تنفذ حكومة ايهود باراك - العمالي - المخططات الاستيطانية التي أقرتها حكومة بنيامين نتنياهو ، وهذا ما تعودت عليه إسرائيل منذ قيامها"(١٦٥).

ولعل أشهر قرارات المصادرة هو ما قامت به حكومة إسحاق رابين في أبريل ١٩٩٥ من مصادرة ٥٣٥ دونم في منطقة راموت وبيت صفافا في القدس الشرقية ، وبلغت جرأة هذه الحكومة حد

الإعلان أن هذه المصادرة جاءت بهدف بناء مجمع سكني استيطاني ومركز للشرطة ، وهي المرة الأولى التي تعلن فيها حكومة إسرائيل هدف المصادرة بشكل مباشر ، في حين كانت الحكومات السابقة تعلل المصادرات بأنها للأغراض العامة أو الأمنية (١٦٦) . لكن قرار رابين بالمصادرة لم ينفذ وأرجئ ؛بسبب نشوب أزمة داخلية تهدد بسقوط حكومته . كما اتخذت حكومة باراك العمالية أيضا عدة قرارات مصادرة عشية بدء (مفاوضات الوضع الدائم) ، فصادرت في ١٩٩٩/١١/١٢ أراضي من قريتي بدو والجيب لتوسيع مستعمرة جيفعات زنيف شمال القدس بإضافة ٥٩٤ وحدة سكنية إليها . وصودرت في ٢٠٠٠/٢/٨ أراض من قريتي الطور والزعيم شرقي القدس لشق طريق يربط بين مستعمرتي معاليه أدوميم والجامعة العبرية (١٦٧).

(٣) الاستمرار في التضييق على المقدسيين العرب بوسائل مختلفة:

أعطت السياسة الإسرائيلية منذ احتلالها للقدس الشرقية أهمية متزايدة لتفريغ المدينة من سكانها العرب وحقنها بالمستوطنين اليهود . ومنذ عام ١٩٦٧ عانى المقدسيون العرب كثيرًا من السياسات التي اتبعتها ما تسمى (بلدية القدس الموحدة) في ظل رئاسة تيدي كوليك التي امتدت حتى أوائل التسعينيات ، ثم في ظل رئاسة ايهود أولمرت منذ عام ١٩٩٣ ؛ حيث أدت هذه السياسات إلى إجبار أعداد من المقدسيين العرب على الرحيل من المدينة (١٦٨). ويقدر عدد من نزحوا عن القدس وقت إدارة كوليك بـ ٧٠ ألف فلسطيني ، حيث سكنوا في المدن والضواحي القريبة: الرام، رام الله، بيت لحم(١٦٩).

ولتحقيق ما تصبوا إليه من تغيير التركيبة الديموجرافية في المدينة ، عمدت سلطات الاحتلال إلى اتخاذ العديد من الإجراءات أهمها ما يلي:

أ - تقييد البناء العربي في القدس الشرقية في مقابل دعم استيطان اليهود بها ، "ومنذ عام١٩٦٧ ، لم تتعد مشاريع البناء الجديدة للفلسطينيين في القطاع العربي من المدينة نسبة ١٠%، في حين بلغت نسبة المشاريع البنائية المخصصة للإسرائيليين ٩٠% خلال الفترة ١٩٧٧ - ١٩٨٣. وهذا الرقم يمكن ترجمته في الواقع بأنه يمثل بناء ٢١٧٠ شقة سنويا للإسرائيليين مقابل ٢٣٠ شقة فقط للفلسطينيين" (١٧٠). ويكفي لإدارك ما حدث من تغيير أن نذكر أنه حتى عام ١٩٦٧ لم يكن بالقدس الشرقية مستوطن يهودي واحد فيما أصبح عدد المستوطنين في القدس الشرقية ومحيطها في نهاية عام ١٩٩٩ حوالي ١٩٣ ألف شخص (١٧١) .

ب- تفرض السلطات دفع رسوم عالية في حالة القيام بترميم المساكن الفلسطينية بالقدس الشرقية مما يمنع تجديدها ويؤدى لقدمها وعدم أهليتها للسكن الآدمي . وتفيد الإحصاءات أن حوالي ٥٢% من المساكن في القدس الشرقية شيدت قبل عام ١٩٦٧(١٧٢). وبطبيعة الحال فإن

تصدع هذه المباني سيؤدى بسكانها إلى مغادرة المدينة ، لاسيما في ظل ارتفاع أسعار الشقق في القدس الشرقية نظرًا لتزايد السكان مع ثبات المعروض منها .

ج- التمييز الواضح في سياسة التخطيط والبناء لمصلحة المستوطنين ، ففي حين استغرق تخطيط مستعمرة بسغات زئيف في عام ١٩٨٠ ثلاث سنوات فقط ، وأضحى يسكنها عام ٢٠٠٠ أكثر من ٣٠ ألف يهودي ، استمرت عملية التخطيط بالنسبة إلى مخطط حي بيت حنينا العربي أكثر من ٣١ عامًا ، ولم تنفذ أعمال البناء المنتظمة فيه ، وكان حجم الوحدات السكنية المزمع إنشاؤها فيه (وهي ٤٠٠ وحدة) تتقلص من حين لآخر (١٧٣) . ولا تختلف الصورة الكلية عن هذا ؛ إذ لم يُضف حتى عام ١٩٩٦ سوى ١٠٤٧٣ وحدة سكنية إلى الوحدات التي كانت موجودة في القدس الشرقية عام ١٩٦٧ (وكان عددها ١٢٦٠٠ وحدة سكنية) . بينما شهدت نفس الفترة بناء أكثر من ٧٠ ألف وحدة سكنية للمستوطنين ، إضافة إلى ٥٧ ألف وحدة كانت موجودة في يونيو ١٩٦٧ في القدس الجديدة (١٧٤).

د- فرض الضرائب والرسوم الباهظة على المقدسيين ؛ إذ تبلغ مثلاً كلفة الترخيص لبناء بيت مساحته ١٠٠ متر أكثر من ٥ آلاف دولار تدفع للبلدية كرسوم ترخيص ، فضلاً عن طول المدة اللازمة للحصول على الترخيص ؛مما دفع ٩٠% من مواطني القدس الشرقية الذين ولدوا بعد سنة ١٩٦٧ إلى ترك المدينة مع زوجاتهم أو السكن مع أسرهم الكبيرة في البيوت نفسها (١٧٥) .

هـ - لجوء سلطات الاحتلال إلى هدم البيوت العربية في القدس الشرقية بذرائع أمنية أو لعدم وجود الترخيص القانوني ، ويلاحظ أن عمليات الهدم قد تزايدت بعد انطلاق عملية التسوية في مدريد ، ومنذ ١٩٩٠ وحتى ٢٥ أبريل ١٩٩٩ تم تدمير ٢٢٦ منزلٍ للفلسطينيين في القدس (١٧٦). وهكذا فإن المقدسيين العرب يواجهون معضلة مركبة في سكناهم بالمدينة ؛ فلا ترميم القديم من المساكن سهل، ولا بناء الجديد منها ممكن ، ناهيك عن احتمال تعرض الموجود منها للهدم والإزالة .

و- ضمن سياسة تقليص عدد الفلسطينيين المقيمين بالقدس الشرقية دأبت إسرائيل بعد ١٩٦٧ على اتخاذ إجراءات مختلفة لترحيل السكان العرب . وبحسب القانون الإسرائيلي يعتبر فلسطينيو القدس مقيمين دائمين ولهم حق التصويت فقط في الانتخابات البلدية للمدينة ، ويفقد هؤلاء حق الإقامة في القدس في أي من الحالات التالية :

١- إذا حصلوا على جنسية أخرى ، ٢ - إذا سجلوا إقامتهم في مدينة أخرى غير القدس ، ٣ - إذا عاشوا خارج القدس ٧ سنوات متتالية (١٧٧) . وقد ازدادت حدة هذه السياسة أثناء حكم نتنياهو ، **ونشطت سلطات الاحتلال في مصادرة هويات المقدسيين ، حيث بدأت وزارة الداخلية الإسرائيلية بتطبيق سياسة إلغاء إقامة الفلسطينيين في القدس الشرقية لكل فلسطيني لا يستطيع إثبات أنه يسكن**

في القدس وأنه عاش فيها في الماضي على نحو متصل ؛ وبذلك تُلغى إقامة أي مقدسي عربي عاش مرحلة من حياته خارج الحدود البلدية للمدينة، كما استخدمت الوزارة معايير أخرى غير معروفة من أجل إلغاء أذونات الإقامة . وتكمن خطورة هذه السياسة في أن إلغاء الإقامة يحدث دون سابق إنذار، ولا يعرف بها المقدسي إلا حين ذهابه للوزارة لأمر من الأمور ، كاستبدال بطاقة الهوية أو تسجيل طفل أو الحصول على بطاقة هوية لأول مرة في سن السادسة عشرة (١٧٨) .

ز- **الإهمال الشديد في صيانة وتحديث مرافق ومؤسسات البنية الأساسية في القدس الشرقية مقارنة بالقدس الغربية** ، وبحيث يقدر البعض أن المساواة بين قسمي المدينة في البنية الأساسية تستلزم إنفاق مليار شيكل (١٧٩) ، فالقدس الشرقية تعاني من تردي أوضاع مؤسساتها التعليمية والصحية والصناعية والفندقية ؛ الأمر الذي أثر على اقتصاديات المدنية وأضعف القطاعين التجاري والسياحي فيها واللذين يمثلان عصب الاقتصاد المقدسي (١٨٠) .

ح- **ربط القدس الشرقية بالاقتصاد الإسرائيلي ، ومنع الفلسطينيين من الضفة الغربية وغزة من دخولها عبر سياسة (الإغلاق الكامل للقدس) وإقامة الحواجز على مداخلها** (١٨١) . وهو ما أدى إلى تحمل الاقتصاد المقدسي خسارة سنوية تقدر بثمانية ملايين دولار أمريكي ، وخلال الفترة (١٩٩١ - ٢٠٠٠) خسرت القدس من جراء سياسة الإغلاق حوالي ٧٢ مليون دولار كانت كافية لمضاعفة الحركة التجارية في القدس . وفي المحصلة النهائية فإن ذلك يؤدي إلى نقل التجار المقدسيين أنشطتهم إلى المدن الفلسطينية المجاورة وإغلاقهم لمحلاتهم مع ما يعنيه من تحول القدس الشرقية إلى مدينة طاردة للسكان بحكم افتقادها للخدمات الضرورية (١٨٢).

(٤) استمرار الإجراءات التشريعية والقضائية الرامية إلى تكريس القدس عاصمة لإسرائيل :

لم تكن الإجراءات التي اتخذتها إسرائيل في مخططها لتهويد القدس ذات طابع تنفيذي عملي فقط، وإنما حاولت دائما أن تشرك فيه المؤسسة التشريعية (الكنيست) والمؤسسة القضائية بتفريعاتها، فضلاً عن جهات أخرى كاتحاد نقابات عمال إسرائيل (الهستدروت) وغيره.وبالإضافة لما يقدمه هذا التكتيك الإسرائيلي من تغطية قانونية وإسباغ للشرعية على التصرفات الإسرائيلية فإنه يتيح تحقيق هدفين آخرين هما:

- إقناع المجتمع الدولي (والدول الغربية بصفة أخص) بأن الحكومات الإسرائيلية إنما تعبر عن موقف الشعب الإسرائيلي الذي يريد أن تكون القدس عاصمة دولته ، فالكنيست هو صوت نواب الشعب وممثليه، كما أن المفترض أن المحكمة الإسرائيلية العليا هي جهة قانونية مستقلة تقوم على متابعة تطبيق القانون. وهذا التوظيف الجيد لآليات (اللعبة الديموقراطية) يجعل العالم ينشغل بالهم الداخلي الإسرائيلي ويدفع فاتورته بحيث يقنع نفسه بما "يتنازل" عنه الكنيست أو ما يقبله ويرفضه،

وهو أمر يفيدنا على أي حال في إدراك أن المؤسسات الإسرائيلية تلعب دورًا متكاملاً في تهويد القدس، وأن مبدأ (توزيع الأدوار) يمثل ناحية أخرى من نواحي القوة في السياسة الإسرائيلية.

- إظهار صلابة الموقف الإسرائيلي من قضية القدس، والتأكيد على أن ضمها وتوسيع حدودها والاستيطان فيها .. كلها مسائل (داخلية) إسرائيلية؛ وبالتالي فلا حق للمجتمع الدولي بالتدخل فيها.

ومهما يكن الأمر فيما تهدف إليه إسرائيل من هذا التكتيك ، فإننا سنقف هنا على نماذج من قرارات الكنيست والقضاء التي عادة ما تسبق الإجراءات التنفيذية في تهويد القدس :

أ- دور الكنيست:

للكنيست دور مهم في إصدار العديد من القرارات والبيانات التي توفر السند والمظلة القانونية للإجراءات الحكومية العملية لتهويد القدس : ومما يزيد من أهمية دوره ، الطبيعة البرلمانية للنظام السياسي الإسرائيلي وغياب الدستور المكتوب . ويجدر بنا قبل الحديث عن دور الكنيست في تهويد القدس بعد عدوان ١٩٦٧ أن نذكر ببيانه الصادر في١٩٤٩/١٢/٥ الذي يعتبر "أن القدس جزء لا يتجزأ من إسرائيل" . وقد أشرنا فيما سبق إلى قرار الكنيست في ١٩٦٧/٦/٢٧ بإضافة المادة ١١ إلى قانون أنظمة السلطة والقضاء (٥٧٠٨ - ١٩٤٨) التي تنص على أن يسري قانون الدولة وقضاؤها وإدارتها على كل مساحة تحددها الحكومة بمرسوم وبمقتضى هذا التعديل أصبح في إمكان الحكومة الإسرائيلية أن تضم أي جزء من أرض إسرائيل بمجرد إصدار مرسوم في هذا الشأن . وهو ما مكن الحكومة في اليوم التالي مباشرة ٦٧/٦/٢٨ من إدراج القدس الشرقية ضمن أراضيها وتطبيق الاختصاص الإقليمي لإسرائيل عليها في الشئون الإدارية والقضائية [١٨٣]. "وكان التعديل الثاني الذي أقره الكنيست في نفس اليوم ١٩٦٧/٦/٢٧ قد طال (قانون البلديات لسنة ١٩٣٤) البريطاني الأصل . فلقد كان القانون يلزم وزير الداخلية باستطلاع رأي سكان أية منطقة يرغب في إلحاقها بمنطقة معينة . ولكن بموجب التعديل المشار إليه وهو التعديل رقم ٦ لسنة ٥٧٢٧ - ١٩٦٧، صار لوزير الداخلية ودون القيام بأي تحقيق أو استطلاع ، إجراء مثل هذا الإلحاق ، بالنسبة لأية مساحة تم ضمها لدولة إسرائيل . وإعمالاً لهذا التعديل ، قرر وزير الداخلية حاييم شابيرا في ١٩٦٧/٦/٢٨ توسيع حدود بلدية القدس ، لتشمل البلدة القديمة بأكملها ومناطق واسعة تحيط بها وتمتد من صور باهر في الجنوب إلى مطار قلندية في الشمال . وقد بلغت مساحة هذه الأراضي ، والتي تم ضمها إلى إسرائيل نحو ٧٢ ألف دونم . وعليه صارت القدس الشرقية تشكل ، ليس فقط جزءًا من أرض إسرائيل بحسب قانون أنظمة السلطة والقضاء ، ولكن أيضًا جزءًا تابعًا لبلدية القدس[١٨٤] . "وقد عارض قرار الضم في حينه عضو كنيست واحد هو مائير فيلنر ، من حزب راكاح (القائمة الشيوعية الجديدة) . أما الآخرون ومنهم أعضاء الكنيست اليساريون - فأيدوا القرار

بحماسة فعضو الكنيست في حينه أوري أفنيري ، قال :"إن الشعب راغب في توحيد المدينة"، وأعلن زعيم الحزب الشيوعي الإسرائيلي - ماكي - شموئيل ميكونيس ، أن " القدس هي عاصمة إسرائيل منذ القدم"[185].

ورغبة من إسرائيل في تأكيد عدم تراجعها عن ضم القدس الشرقية ، صدر عن الكنيست طائفة من القرارات والبيانات التي تؤكد على القدس الموحدة كعاصمة لإسرائيل ، منها ما يلي:

- في ١٩٨٠/٧/٣٠ أقر الكنيست قانونا يسمى " قانون أساسي : القدس عاصمة إسرائيل " وأكد على أن القدس الكاملة والموحدة هي عاصمة إسرائيل ، وهي مقر رئيس الدولة والكنيست والحكومة العليا ثم أشار إلى حرية وصول أتباع الديانات الثلاث إلى الأماكن المقدسة التي ستبقى مصونة ، وختم القرار بإعطاء القدس أفضلية خاصة في نشاطات الدولة والحرص على تطوير المدينة عبر تخصيص موارد خاصة بها بما فيها منحة سنوية لبلدية القدس [186] .

- في جلسته المنعقدة في ١٩٩٠/٣/٢٨ ناقش الكنيست مواقف حزب العمل من موضوع القدس واعتراض الكنيست على أية مفاوضات تمس سيادة إسرائيل الكاملة على القدس، واتخذ قرارًا جاء فيه: " يعود الكنيست ويقرر أن القدس الموحدة والكاملة وتحت السيادة الإسرائيلية هي عاصمة إسرائيل ، وأن أعضاء الكنيست لا يشاركون في أية مفاوضات في شأن وحدتها والسيادة الإسرائيلية عليها ؛ ٢ - يناشد الكنيست سكان الدولة والقادمين الجدد الاستيطان في القدس الكبرى في جميع أجزائها ... "[187].

- وبعد توقيع اتفاق القاهرة بين الفلسطينيين وإسرائيل في ١٩٩٤/٥/٤، عقد الكنيست جلسة في ١٩٩٤/٥/٩ تزامنت مع يوم القدس حسب التقويم اليهودي ليتبنى قراراً مشابها للقرار السابق ، وجاء فيه: " يعود كنيست إسرائيل ويقرر أن القدس عاصمة إسرائيل ستبقى إلى الأبد مدينة موحدة تحت سيادة إسرائيلية ، تُؤمَّن فيها حرية العبادة لأبناء جميع الأديان ، ٢ - يقرر الكنيست أنه يجب منع كل محاولة للمس بمكانة المدينة ووحدتها . فالقدس وضواحيها ليست موضوعًا سياسيًا أو أمنيا وإنما روح الشعب اليهودي ... "[188].

- وإضافة إلى قرارات الكنيست بالتأكيد على القدس كعاصمة لإسرائيل، فقد كان له عدد من القرارات الأخرى المهمة ، ومن أمثلتها ما قرره الكنيست في بداية عام ١٩٦٩ من ضم السكان العرب إلى سجلات الناخبين الإسرائيليين؛ ليشاركوا في انتخابات بلدية القدس الإسرائيلية ، والذي قامت الحكومة بالاستناد إليه لإكراه المواطنين العرب على الإدلاء بأصواتهم في الانتخابات التي جرت في ١٩٦٩/١٠/٢٨، حيث قامت الشرطة الإسرائيلية بجمع الناس من الشوارع والبيوت بالقوة لإجبارهم على التصويت ، وبهذه الطريقة تم حمل أربعة آلاف عربي مقدسي على الإدلاء بأصواتهم

من أصل ٣٧ ألف عربي كان يحق لهم التصويت (١٨٩). ونشير أخيرا في هذا السياق إلى ثلاثة من القرارات التي اتخذها أو صادق عليها الكنيست في ظل عملية التسوية بين الفلسطينيين وإسرائيل ، أولها :مصادقته على قانون الحكومة (تقييد نشاط لسنة ١٩٩٤) الذي يخول الحكومة الإسرائيلية حق القيام بمنع منظمة التحرير الفلسطينية من فتح أو تفعيل ممثلية لها في إسرائيل ، والأمر بإغلاق مثل هذه الممثلية ومنع أي اجتماع عام تدعو إليه المنظمة في أراضي إسرائيل . "ومن الجدير بالتوضيح هنا أن المشرع الإسرائيلي فضّل الحديث عن تحديد نشاط السلطة الوطنية ومنظمة التحرير (في إسرائيل) بدلاً من الحديث عن تحديد نشاطها (في القدس) حتى لا يُفهم أن للقدس وضعاً متباينا عن بقية مدن إسرائيل في هذا السياق وتأكيد أنها جزء لا يتجزأ منها"(١٩٠) . وثانيها : تأييد الكنيست في ديسمبر ١٩٩٥ لمشروع قانون يمنع تغيير أو تقليص مساحة القدس كما حددها مرسوم الحكومة في يونيو ١٩٦٧ إلا بأغلبية ٨٠ من أعضاء الكنيست (١٩١). وثالثها : القرار الذي اعتمده الكنيست في ديسمبر ١٩٩٨،والذي يلزم أية حكومة إسرائيلية بالحصول على موافقة ٦١ عضواً في الكنيست (من أصل ١٢٠) ثم الحصول على موافقة الشعب فى استفتاء عام قبل إعادة أي أجزاء من القدس الشرقية للفلسطينيين أو هضبة الجولان لسوريا (١٩٢) .

ب- دور القضاء الإسرائيلي:

للمؤسسة القضائية في إسرائيل (ولاسيما المحكمة الإسرائيلية العليا) دورها المساند لسياسة تهويد القدس ، والذي يمكن أن نرصده بوضوح من خلال استعراض نماذج من أحكامها فيما يلي :

- في ١٩٧٦/١/٢٨ اتخذت قاضية محكمة الصلح الإسرائيلية في القدس قرارًا يقضي بإباحة الصلاة لليهود في الحرم القدسي الشريف؛ مما شجع الكثير من اليهود على القيام باعتداءات متواصلة لانتهاك حرمة الحرم واقتحام أبوابه والصلاة فيه (١٩٣) .

- في ١٩٩٣/٩/٢٣ (أي بعد عشرة أيام فقط من توقيع اتفاق المبادئ الفلسطيني الإسرائيلي) أصدرت المحكمة الإسرائيلية العليا قراراً يعتبر الحرم القدسي الشريف بما في ذلك المسجد الأقصى جزءاً من أرض إسرائيل (١٩٤) . وبناء على القرار فإن دائرة الأوقاف الإسلامية أصبحت ملزمة بالحصول على تصريح من السلطات الإسرائيلية قبل الشروع في أعمال ترميم أو بناء الحرم ، واعتبر القرار أن كل قوانين الدولة بما فيها قوانين التخطيط والبناء وقانون الآثار ، تسرى على "جبل الهيكل" (أي الحرم) ، وذلك بمقتضى سيادة إسرائيل على القدس الموحدة ، وعلى الحرم بصفة أخص (١٩٥).

- وأثناء عملية التسوية أيضا صدر عن المحكمة الإسرائيلية العليا حكمين (أولهما في ١٩٩٥/٨/٣، والآخر في ١٩٩٩/٧/٢١) يسمحان لجماعة "أمناء جبل الهيكل" المتطرفة بدخول الحرم الشريف والصلاة فيه (١٩٦).

- قامت المحكمة الإسرائيلية العليا في الكثير من الحالات بتأييد سياسة الحكومات الإسرائيلية في مسألة سحب هويات المقدسيين العرب وإلغاء إقامتهم بالقدس . وتعتبر المحكمة في أحكامها أن سكان القدس يتمتعون بمكانة المقيمين الدائمين بإسرائيل ، وأنهم يفقدون حق الإقامة الدائمة عند الاستقرار بأي مكان خارج القدس لمدة سبع سنوات (١٩٧).

(٥) الاستمرار في تحدي قرارات الأمم المتحدة بشأن القدس :

باحتلال إسرائيل للقدس الشرقية في عام ١٩٦٧ ازدادت قضية القدس تعقيدا . وكان لابد للأمم المتحدة بمؤسساتها المختلفة أن تتصدى لمعالجة تعقيدات الوضع الناجم عن هذا الاحتلال (١٩٨). وبصفة عامة، فقد دارت مجمل قرارات الأمم المتحدة وتوصياتها منذ ذلك الحين حول مسألتين جوهريتين: ١- التأكيد على أن المركز القانوني للقدس هو ذلك الوضع الذي سبق للأمم المتحدة أن قررته وهو "التدويل" وإن كل ما عدا ذلك من التشريعات والإجراءات التي تقوم سلطات الاحتلال يعُد باطلا ، ولا يترتب علية أي آثار قانونية يعتد بها. ٢- ينبغي على سلطات الاحتلال الحربي أن تمارس اختصاصاتها الإدارية الفعلية في أضيق الحدود ، وليس بوصفها سلطة تملك السيادة على الإقليم المحتل . ولذا فإن أي تغيير تحدثه على الطبيعة الطبوغرافية أو في حقوق السكان وممتلكاتهم، أو في الممتلكات العامة الحضارية والثقافية والدينية يعُد باطلا ويضع دولة الاحتلال في مواجهة المسئولية الدولية" (١٩٩).

إن الإجراءات الإسرائيلية لتهويد القدس التي تعاظمت بعد احتلال شرقي المدينة في عام ١٩٦٧ لم تحظ حقيقة بقبول المجتمع الدولي ولم تحقق هدف إسرائيل بالحصول على اعتراف الأمم المتحدة بشرعية وجودها في القدس . وفي هذا السياق توالت القرارات والتوصيات التي تدين السلوك الإسرائيلي، ومن أبرز ما اتخذته الجمعية العامة من قرارات في هذه المرحلة (١٩٦٧-٢٠٠٠) ما جاء ردا على قرارات الكنيست والحكومة الإسرائيلية في ١٩٦٧/٦/٢٧ الخاصة بضم القدس وسن ثلاثة تشريعات تخضعها للقانون الإسرائيلي ؛ فبعد اجتماعها أصدرت الجمعية العامة في ١٩٦٧/٧/٤ القرار (٢٢٥٣) الذي أعربت فيه عن قلقها الشديد للإجراءات التي اتخذتها إسرائيل في القدس واعتبارها لاغية ، وطلبت من حكومة إسرائيل إلغاء التدابير التي جرى اتخاذها ، والامتناع فورا عن إتيان أي عمل من شأنه تغيير مركز القدس ، كما طلبت من الأمين العام إعلام الجمعية العامة ومجلس الأمن عن الحالة (في مدينة القدس) وعن تنفيذ هذا القرار، وذلك في غضون أسبوع

على الأكثر من تنفيذه [٢٠٠]. وبالفعل قدم الأمين العام تقريره في ١٠ يوليو ١٩٦٧ وأوضح فيه أن إسرائيل لم تتراجع عن أي من الإجراءات وأنها ماضية فيها . وهكذا عادت الجمعية العامة لتأكيد هذا القرار بقرار ثان هو القرار (٢٢٥٤) الصادر في ١٩٦٧/٧/١٤[٢٠١].

ومن القرارات الهامة للجمعية العامة أيضا القرار رقم ١٦٩/٣٥ الذي اتخذته في ١٩٨٠/١٢/١٥ لتأكيد عدم اعترافها "بالقانون الأساسي" المتعلق بالقدس الذي سنه الكنيست، وطالب القرار بإلغاء هذا القانون الذي لا يؤثر سنه على استمرار تطبيق اتفاقية جنيف على الأراضي المحتلة ١٩٦٧ بما فيها القدس [٢٠٢]. هذا وقد عبرت الجمعية العامة مرارًا عن رفضها للممارسات الإسرائيلية لتهويد القدس ولا سيما الاستيطان ، وكان من آخر قراراتها في هذا الشأن القرار رقم (٢٢٣/٥١) في ١٩٩٧/٣/١٧ الذي طالب إسرائيل "السلطة القائمة بالاحتلال ، أن تتقيد تقيدا دقيقا بالتزاماتها ومسئولياتها القانونية بموجب اتفاق جنيف المتعلق بحماية المدنيين وقت الحرب المعقود في ١٢ أغسطس ١٩٤٩ والساري على الأراضي التي تحتلها إسرائيل منذ عام ١٩٦٧ " . وجاء القرار ردًا على ما تتخذه حكومة نتنياهو من خطوات لإنشاء وحدات سكنية للمستوطنين في جبل أبو غنيم بالقدس [٢٠٣].

ولقد أدانت قرارات أخرى صدرت عن الجمعية العامة الإجراءات المتخذة من قبل إسرائيل في الأراضي المحتلة . بما فيها القدس ، معلنة إياها قرارات باطلة وملغية ودعت إلى وقفها . ويمكن أن يُذكر من جملة النصوص : القرار (٢٨٥١) الصادر في ٢٠ /١٩٧١/١٢ ، القرار (٢٩٤٩) الصادر في ١٩٧٢/١٢/٨ ، القرار (٣٠٠٥) الصادر في ١٩٧٢/١٢/١٥ ، القرار (٣٠٩٢) الصادر في ١٩٧٣/١٢/٧ ، القرار (٣٢٣٦) الصادر في ١٩٧٤/١١/٢٢ ، القرار (٣٢٤٠) الصادر في ١٩٧٤/١١/٢٩ ، القرار(٣١/١٠٦) الصادر في١٩٧٦/١٢/١٦ ، القرار (٣٢/٥) الصادر في ١٩٧٧/١٠/٢٨ ، القرار (٣٢/٩١) الصادر في ١٩٧٧/١٢/١٣ ، القرار (٣٣/١١٣)الصادر في ١٩٧٨/١٢/١٨ ، القرار (٣٤/٧٠) الصادر في ١٩٧٩/١٢/٦ [٢٠٤]. هذا وقد اتخذت الجمعية العامة منذ عام ١٩٨٠ - بعد إصدار الكنسيت ما يعرف بالقانون الأساسي للقدس - إلى عام ١٩٩٦ قراراً سنويا ظل يتكرر مضمونه ،ويفيد بعدم شرعية الإجراءات الإسرائيلية في القدس وبطلانها ويدعو لإلغائها فورًا[٢٠٥].

ومن جهة ثانية ، فقد اتخذ مجلس الأمن العديد من القرارات التي تدين ممارسات الإسرائيلية في المدينة والتي من أمثلتها القرار (٢٥٠ /١٩٦٨) الذي دعا إسرائيل إلى الامتناع عن إقامة عرض عسكري في القدس ، والقرار (١٩٦٨/٢٥٢) الذي طالب إسرائيل بإلغاء جميع إجراءاتها لتغيير وضع القدس ، وما قامت به من مصادرة للأراضي والأملاك في المدينة ، والقرار (١٩٦٩/٢٧١) الذي أدان إسرائيل لتدنيسها المسجد الأقصى بافتعال الحريق فيه في ١٩٦٩/٨/٢١ ، ودعاها إلى

التقيد بدقة بنصوص اتفاقية جنيف وبالقانون الدولي الذي ينظم الاحتلال العسكري ؛ والقرار (١٩٧١/٢٩٨) الذي أكد القرارين ٢٥٢ و ٢٦٧، ودعا إسرائيل لإلغاء إجراءاتها التشريعية والإدارية التي تتخذها لتغيير وضع مدينة القدس ؛ والقرار (١٩٧٩/٤٤٦) الذي أدان الاستيطان في الأراضي العربية المحتلة منذ سنة ١٩٦٧ بما فيها القدس ، وطالب إسرائيل بالتزام أحكام اتفاقية جنيف بدقة ؛ والقرار (١٩٨٠/٤٧٨) الذي أدان "القانون الأساسي للقدس" الذي ينتهك القانون الدولي ، ولا يؤثر في استمرار انطباق اتفاقية جنيف الرابعة على الاراضي المحتلة بما فيها القدس ، وأعلن المجلس عدم اعترافه بهذا القانون ، ودعا الدول التي أقامت بعثات دبلوماسية في القدس إلى سحبها من المدينة ؛ والقرار (١٩٩٠/٦٧٢) الذي أدان المذبحة التي ارتكبتها قوات الاحتلال في الحرم القدسي في ١٩٩٠/١٠/٨ ، وطالب إسرائيل مجددًا بالوفاء بالتزاماتها ومسئولياتها القانونية المقررة بموجب اتفاقية جنيف ؛ والقرار (١٩٩٦/١٠٧٣) الذي دعا إسرائيل للتراجع عن الإجراء المتخذ بفتح نفق بجوار المسجد الأقصى وما ترتب عليه من سقوط قتلى وجرحى ، ودعا إلى ضمان سلامة المدنيين الفلسطينيين[٢٠٦].

وبالإضافة لما تقدم ، فقد كان لهيئات ومؤسسات أخرى تابعة للأمم المتحدة دورها في إدانة السياسات الإسرائيلية تجاه القدس . ومن أهمها : منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة "اليونسكو" ، ولجنة حقوق الإنسان ، واللجنة المعنية بممارسة الشعب الفلسطيني لحقوقه غير القابلة للتصرف [٢٠٧].ويمكن للمتتبع للقرارات الأمم المتحدة بهيئاتها المختلفة أن يدرك بسهولة إنها لم تترك جانبًا من جوانب قضية القدس إلا وتصدت لدراسته. وبالرغم من ذلك فقد عجز المجتمع الدولي عن وضع هذه القرارات موضع تنفيذ ؛ بسبب تنكر إسرائيل لها وإصرارها على رفض الامتثال لها بدعم وتغطية من الولايات المتحدة التي دأبت على استغلال حق الفيتو لمنع مجلس الأمن من اتخاذ الإجراءات اللازمة لحمل إسرائيل على التنفيذ [٢٠٨] . لكن هذه النتيجة لا تعني أطلاقًا التقليل من أهميه القرارات الدولية لاسيما في ظل استمرار موقف المجتمع الدولي الرافض للممارسات الإسرائيلية في القدس ، وتواتر هذه القرارات وحجيتها وشموليتها ؛ مما يعطي دلالة واضحة بعدم شرعية الوجود الإسرائيلي في القدس ، ويؤكد بقاء وثبات حقوق السيادة على المدينة للفلسطينيين[٢٠٩].

وعند تحليلنا لمسألة السيادة على القدس في هذه المرحلة (ما بعد ١٩٦٧) فإن من المهم توصيف طبيعة الوجود الإسرائيلي في المدينة - بشقيها - الذي جاء نتيجة استخدام غير مشروع للقوة في العلاقات الدولية ، وهذا استخدام تحرمه القواعد القانونية الدولية الآمرة ، ومن ثم فإن كل النتائج المترتبة على استخدام القوة هي باطلة ولا ترتب أثارا قانونية [٢١٠]. و أيًا ما كانت التبريرات الإسرائيلية سواء بلي عنق نظريه "الدفاع الشرعي الوقائي" أو الادعاء بفراغ السيادة على القدس

قبل احتلالها عام ١٩٦٧[٢١١]، فإن ذلك لا يغير من حقيقة أن الوجود الإسرائيلي في المدينة لا يزيد عن كونه مجرد وجود لدولة احتلال "ولا يحق لها أن تباشر سلطة سيادة قانونية أو دائمة على الإقليم المحتل، وإنما تباشر فقط سلطة إدارة توصف بكونها إدارة عسكريه أو مؤقتة . وليس لهذه الإدارة العسكرية المؤقتة أن تستحوذ على اختصاصات السيادة في إصدار التشريعات الخاصة بالإقليم أسوة بدولة الأصل ، وإنما هي تصدر أوامر سلطة مؤقتة تقتضيها ظروف وجودها الفعلي على الإقليم ، وحجب اختصاصات دولة السيادة عنه بصفه مؤقتة ، نتيجة قيام الاحتلال" [٢١٢]. وتخضع الصلاحيات المحددة التي تمارسها دولة الاحتلال طيلة فترة الاحتلال ، لقانون الاحتلال الحربي الممثل بلوائح لأهالي لسنه ١٩٠٧وباتفاقية جنيف الرابعة بشأن حماية المدنيين في زمن الحرب لسنة ١٩٤٩ وملحقيها الإضافيين الموقعين عام ١٩٧٧ . كما أن على دولة الاحتلال "احترام القواعد الخاصة بحماية الأماكن المقدسة الواردة في اتفاقية لاهاي لعام ١٩٤٥ بشأن حماية الممتلكات الثقافية والدينية في أثناء المنازعات المسلحة ، والإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عام ١٩٤٨ ، والعهدين الدوليين للحقوق المدنية والسياسية وللحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية الصادرين عام ١٩٦٦ ، واتفاقية فينيا لعام ١٩٨٣ بشأن خلافة الدول في الممتلكات، والتي أضفت حماية قانونية خاصة على المقدسات الدينية"[٢١٣].

***

وختاما للمبحث الثاني يمكننا أن نشير إلى أن قضية القدس في القرن العشرين سارت في اتجاه عام عنوانه "فرض الأمر الواقع الإسرائيلي عبر آليات متعددة أهمها الهجرة والاستيطان" . وقد تلقى المشروع الصهيوني في مراحله الأولى دعمًا غربيًا - من بريطانيا خصوصًا - أسهم في إنجاحه بشكل أساسي ، ثم تحول هذا الدعم فيما بعد إلى صور أخرى أبرزها التغطية السياسية الأمريكية للمواقف الإسرائيلية في المحافل الدولية بطريقة حالت دون تطبيق قواعد القانون الدولي على أرض الواقع . وهذه التغطية جعلت الإطار التفاوضي في مرحلة ما بعد ١٩٦٧ هو المدخل للتعامل مع قضية القدس وقضية فلسطين إجمالا ، ومرت فكرة التفاوض والتسوية منذ ذلك الحين بمراحل كان آخرها انعقاد مؤتمر مدريد وتوقيع اتفاقات أوسلو . لكن ازدياد الدعم الأمريكي لإسرائيل وبلوغه حد الانحياز التام في قمة كامب ديفيد الثانية (يوليو ٢٠٠٠)، أدى إلى تضعضع اتفاقات أوسلو واندلاع انتفاضة الأقصى لتمثل حلقة أخرى من حلقات المقاومة الفلسطينية للمشروع الصهيوني ولتنضم إلى سابقاتها (ثورة البراق ١٩٢٩ - ثورة ١٩٣٦ - الانتفاضة الأولى ١٩٨٧) التي شكلت في مجملها محاولة لتحدي الأمر الواقع الصهيوني ، وأدت في كل مرة إلى تعديل لميزان القوى لمصلحة الطرف العربي الفلسطيني وإقرار قدر أكبر من حقوقه المشروعة . وهكذا يبدو أن مطلع القرن الواحد والعشرين يبدو مختلفاً إذ تشكل المقاومة عنصرًا مهمًا في رسم مستقبل قضية القدس ، وهو ما نعالجه في المبحث التالي

***

المبحث الثالث

مستقبل قضية القدس

يشكل استشراف المستقبل بصفة عامة إشكالية حقيقية ، ويزداد الأمر صعوبة إذا تعلق بقضية تتشابك أبعادها كما في قضية القدس . ويتطلب التصدي لمهمة كهذه قدرًاكبيرًا من الإدراك المستند على استحضار مجرى الحركة التاريخية ثم الفهم العميق لحقائق الواقع القائم بغية تقديم رؤية مستقبلية . هذه الرؤية المستقبلية معنية بشكل رئيسي بإثارة التفكير حول مستقبل القدس، وطرح اجتهادات تفتح بابا للنقاش حول واحدة من أهم قضايانا الحالية والمستقبلية ؛ إذ تمثل قضية القدس واستعادتها مقياسا لقدرة الأمة العربية والإسلامية على الاستجابة للتحديات التي تواجهها ، وهي بهذه الصفة قضية تتعلق بالإدراك والوعي مثلما تتعلق بالإرادة والفعل ، بغية إيجاد واقع جديد في القدس يتحدى الأمر الواقع الإسرائيلي بما يضمن عودة المدينة للسيادة العربية كما كانت دوما .

ومهما يكن من أمر ، فإن جماع هذه الرؤية يقوم على إدراك الصلة العضوية بين قضية القدس والقضية الفلسطينية ، فأي إطار خاطئ أو ناقص لتسوية القضية الثانية يؤثر بالضرورة على قضية القدس ، (ولعل هذا ما حدث في اتفاقيات أوسلو وما تلاها) . وهذا التلازم الذي يجمع هاتين القضيتين يتأثر بدوره بحال الأمة العربية والإسلامية ؛ إذ يمثل حال الأمة متغيرا مستقلا يترك آثارا تمس القضيتين ، فاستعادة القدس تبدو صعبة وربما مستحيلة في أوضاع كالتي تعيشها الأمة اليوم ، وحال الأمة أيضا يحدد علاقتها بالنظام الدولي ومدى دعمه أو تخليه عن المشروع الصهيوني في فلسطين الذي يقع على رأس أولوياته تهويد القدس واستمرار السيطرة عليها باعتبارها رمزًا جامعًا لكل تيارات هذا المشروع الاستعماري .

بهذا المنطق ، لعل من الممكن أن نعتبر أن مستقبل القدس ومآلها في المدى البعيد يرتبط بشكل وثيق بمستقبل المشروع الصهيوني استمرارًا أو انهيارًا ، وهو ما يعني أن مسألة انتزاع الحقوق الفلسطينية والعربية في القدس تبدو معركة طويلة الأمد . وإن كان ذلك لا ينفي بالضرورة إمكان الوصول في المدى القريب أو المتوسط لتسويه ما (تعكس حال الأمة بالضرورة) ، وتتضمن إما إرجاء القضية أو إعادة بعض الحقوق العربية في القدس الشرقية فقط دون الغربية ، مع التأكيد على استمرارية بقاء السيطرة الإسرائيلية الفعلية ومحاولة الالتفاف على منح الفلسطينيين أية سيادة حقيقية في القدس .

أ- مستقبل قضية القدس في المدى القريب والمتوسط :

من المهم في هذا السياق، رسم خطوط وحدود ما يمكن أن تقدمه إسرائيل بشأن القدس في إطار تفاوضي، وهو يتمحور حول أحد حلين؛ **الأول هو "الحل الديني"** ويدور حول "تنازل" إسرائيل

عن إدارة الأماكن المقدسة الإسلامية والمسيحية في القدس الشرقية، وهو الحل المفضل لجميع الحكومات الإسرائيلية منذ إعلان حكومة ليفي أشكول ضم القدس الشرقية في ١٩٦٧/٦/٢٨(٢١٤). وهذا الحل ينحو إلى تحويل المسألة إلى قضية تعبد وقداسة ، وهي مقاربة تدعمها الولايات المتحدة ، وواضح أن هدفها إبعاد القضية عن مدخل الأرض والسيادة . أم الحل الثاني ، فهو " الحل البلدي " ومفاده إقامة شبكة مكونة من بلدات صغيرة (أحياء) تتمتع بحكم ذاتي محلي وبميزانيه خاصة بكل منها. ويهدف مفهوم البلدة - الحي - إلى طمأنة الفلسطينيين العرب في القدس الشرقية إلى أن السيادة الإسرائيلية لن تهدد نمط حياتهم (٢١٥). وثمة صيغ متعددة لهذا الحل الذي يقوم على التلاعب الإسرائيلي بمفهوم السيادة ، ويجرى هنا الحديث عن "السيادة الوظيفية" أي إمكانية منح الفلسطينيين في هذه الأحياء سيادة تتعلق بممارسة وظائف وصلاحيات وأنشطة تحددها إسرائيل(٢١٦). وبحسب الخبيرة الإسرائيلية في القانون الدولي الدكتورة روت لبيدوت - التي ساعدت مناحم بيجن في صياغة مشروع الحكم الذاتي للفلسطينيين ، كما استدعاها ايهود باراك قبيل سفره لكامب ديفيد للاستفادة بمقولاتها حول "السيادة السماوية" و "سيادة الله" التي توصي بتطبيقها كحل في منطقة الحرم القدسي وبعض أجزاء البلدة القديمة - فإن "السيادة مسألة غامضة والصلاحيات هي الأمر الحقيقي، وتقاسم الصلاحيات أهم من تحديد الجهة التي تتولى السيادة . فالسيادة ترتبط أكثر بعالم المشاعر والرموز . أما المسائل الحقيقية فهي قضايا الصلاحيات مثل من هي الجهة التي ستتولى الأمن الذي سيشرف على الأبواب ، ومن الذي سيكون مسئولاً عن الإدارة الدينية"(٢١٧) . وتعد الدكتورة لبيدوت واحدة من فريق البحث في "معهد القدس لأبحاث إسرائيل" صاحب الدور الواضح في التأثير على الأفكار التفاوضية الإسرائيلية ، ولا سيما في بث فكرة "تقويض مفهوم السيادة المطلقة أو الإقليمية" التي يطالب بها العرب ، وذلك عبر إدخال مفاهيم أخرى ملتبسة والترويج لها بالقول إن المدينة بشطريها ستكون مفتوحة مما يؤدي لازدهارها ورفاهية سكانها من اليهود والعرب(٢١٨).

وتمثل خطة "إدارات الأحياء" واحدة من أهم أشكال "الحل البلدي" التي عادت لتطرح مجددًا بعد بدء مفاوضات الوضع الدائم في نوفمبر ١٩٩٩، وتقوم على استعداد إسرائيل لمنح أحياء فلسطينية متاخمة للقدس الشرقية حكماً ذاتياً يُفوض صلاحيات واسعة نسبيًا مع احتفاظ إسرائيل بالمسئولية الأمنية الشاملة عنها والسيادة عليها (٢١٩). وبالرغم من كون هذه الخطة دون ما يطالب به الفلسطينيون والعرب بدرجات ، فإنها تبقى مرفوضة من قبل اليمين الإسرائيلي ، فايهود أولمرت - رئيس بلدية ما يسمى القدس الموحدة - يرى في الخطة أنها "تفتح بابًا لتقسيم مادي للقدس، ولفقدان السيادة الإسرائيلية عليها" (٢٢٠) . كما يعتقد الليكودي دوري جولد - ويعمل مستشارًا لإرييل شارون حاليا - أن الفلسطينيين سيسعون من خلال مثل هذه الحلول البلدية إلى السيطرة على التخطيط

وتصاريح البناء ، " ومثل هذه المسائل التي تبدو في ظاهرها شئونا بلدية تنطوي على مضامين سياسية متصلة بالتوازن السكاني بين العرب واليهود في القدس كلها"(٢٢١).

ثمة طرح آخر يهدف إلى إعطاء الفلسطينيين ثلاث قرى تتاخم القدس الشرقية ؛ وهي أبوديس والعيزرية وسلوان وتسمى معاً القدس "Quds" وتصبح عاصمة للدولة الفلسطينية ، وعلى أن يعترف الفلسطينيون بالقدس الشرقية والغربية عاصمة أبدية لإسرائيل تحت اسم أورشليم "Jerusalem" (٢٢٢). ويحظى هذا الطرح برفض العناصر الدينية المتطرفة في إسرائيل؛ لأنه "يضع الفلسطينيين على بوابات القدس، ويمكنهم أن يقفزوا منها إلى القدس ذاتها "(٢٢٣).

وعندما حاولت حكومة إيهود باراك أن تخطو خطوة في هذه الاتجاه ، فقررت تسليم بلدة أبوديس إلى السلطة الفلسطينية في ١٥ مايو ٢٠٠٠ ، عارض فريق كبير من المتدنيين واليمينيين الإسرائيليين على ذلك ، وقامت حركة "عطيريت كوهانيم" بتقديم طلب لبناء ٢٠٠ مسكن لليهود في أرض تملكها في أبوديس ، وقد وافقت البلدية على الطلب في أقل من أسبوع (٢٢٤). وكان هدف الحركة "نسف كل إمكان للتنازل الإسرائيلي في تخوم القدس ، ونسف حتى الحلول الوسط التي لا تنطوي على أي تنازل عن السيادة" ، وكان إنشاء هذه المساكن سيقطع الطريق أمام إمكانية إقامة ممر فلسطيني بين أبوديس والحرم الشريف(٢٢٥) . وقد أدرك باراك أن صعوبة تنفيذ نقل أبوديس (وهي التي تقع خارج القدس الشرقية) إلى السيادة الفلسطينية ، يعطي مؤشراً على صعوبة الإقدام على أي " تنازل في المدينة مهما كان محدوداً دون موافقة اليمين؛ حيث إن أغلب سكان القدس اليهود يمينيون ولن يسمحوا بفرض تسوية عليهم في القدس (٢٢٦) .

قد يجادل البعض فيقول إن الطرح الإسرائيلي في قمة كامب ديفيد الثانية (١١ - ١٥ يوليو ٢٠٠٠) جاء متقدمًا على كل المقولات السابقة ؛ إذ قطع باراك شوطا في التسليم ببعض الحقوق الفلسطينية في القدس الشرقية ومضى في هذا الطريق أكثر من أي رئيس وزراء إسرائيلي قبله ، لدرجة أن وصفه الكاتب الإسرائيلي شالوم يروشالمي بأنه "الأول والوحيد في التاريخ المعاصر الذي استطاع منح عرفات كل شيء تقريبًا، وأن باراك قفز أربعة أجيال إلى الأمام ، لكن رفض الفلسطينيين لما طرحه عليهم في كامب ديفيد سيعيد المنطقة أربعة أجيال للوراء" (٢٢٧) .

ويجدر بنا هنا أن نتوقف قليلاً لمناقشة الحل الإسرائيلي - الأمريكي لقضية القدس الذي طرح في قمة كامب ديفيد ، لكننا نسجل أولا أن هذه الإشادة بباراك لم تكن هي الأهم حيث أشاد الرئيس الأمريكي بيل كلينتون بعد القمة بـ "الخطوات الشجاعة جداً التي اتخذها باراك" . وحين سئل عما إذا كان بذلك يطالب عرفات بالتخلي عن القدس ، رد بقوله "كلا أنا لم أقل ذلك . إن الفلسطينيين تقدموا إلى الأمام في مواقفهم ، ولكن الإسرائيليين قدموا أكثر"(٢٢٨) . وفي مطلع أغسطس ٢٠٠٠ أرسل

كلينتون مساعد وزير الخارجية "إدوارد ووكر" في جولة على العواصم العربية كان هدفها تسويق الاقتراحات الأمريكية الإسرائيلية فيما يتعلق بالتسوية مع الفلسطينيين إجمالاً ، وبموضوع القدس تحديداً(٢٢٩) . وكانت هذه التحركات والتصريحات الدعائية تصب في سياق إقناع العرب بسخاء العرض الأمريكي الإسرائيلي بشأن القدس وإجبارهم على القبول به.

لقد طرح في قمة كامب ديفيد ثلاث صيغ لحل قضية القدس ؛ الأولى: تأجيل القضية مدة تتراوح بين عامين و٢٥ عاماً (٢٣٠) . والثانية: سيادة فلسطينية على الحيين الإسلامي والمسيحي داخل البلدة القديمة ، ومنح الفلسطينيين حكمًا ذاتيًا لأحياء عربية خارج المدينة القديمة . الثالثة: سيادة فلسطينية على أحياء عربية خارج البلدة القديمة ، ومنح حكم ذاتي على الحيين الإسلامي والمسيحي داخل البلدة القديمة (عكس الصيغة الثانية) . وفي كلتا الصيغتين الثانية والثالثة تكون السيادة الممنوحة للفلسطينيين على الحرم الشريف هي سيادة الولاية (Custodial Sovereignty) ، ويُمنح الفلسطينيون حق إقامة جسر أو ممر من موقع في الضفة الغربية إلى الحرم القدسي الشريف (ويخضع الممر لتدابير الأمن الإسرائيلية) (٢٣١) . وفي مقابل هذا يلتزم الفلسطينيون بكل ما يلي : سيادة إسرائيل على جميع الأحياء والمستعمرات اليهودية في القدس الشرقية ، وعلى كل الأحياء العربية (باستثناء الحيين الإسلامي والمسيحي في الصيغة الثانية) ، وعلى الحرم القدسي الشريف بما فيه المسجد الأقصى وقبة الصخرة وحائط البراق ، واعتراف الرئيس عرفات "بوحدة" القدس الشرقية والغربية تحت السيادة الإسرائيلية كعاصمة أبدية لإسرائيل(٢٣٢).

***

وعلى مدار شهرين بعد انتهاء القمة تم طرح عدة أفكار لتجاوز معضلة القدس التي حالت دون توصل الجانبين الفلسطيني والإسرائيلي لاتفاق ، كان من بينها : فكرة " السيادة الإلهية " على القدس، ومسألة تدويل الحرم القدسي ووضعه تحت إشراف مجلس الأمن- ويلاحظ هنا اختلاف نطاق التدويل وغموضه عما نص عليه القرار ١٨١ بشأن تدويل منطقة القدس كلها وليس الحرم فقط - واقتراح البعض بإقامة " فاتيكان" للفلسطينيين في قدس موحدة هي عاصمة إسرائيل ، على أن يشمل " الفاتيكان الفلسطيني " الأماكن المقدسة الإسلامية ومعها قرية أبوديس التي ستضم قصر الرئاسة الفلسطينية(٢٣٣) . وقد قامت جميع هذه الاقتراحات الأمريكية والإسرائيلية بشأن القدس على "صياغات لغوية لا تؤدي إلى أي نتائج أو سيادة فلسطينية على القدس الشرقية " (٢٣٤) .

وما يؤكد صحة هذا التحليل هو ما صرح به يوسي بيلين وزير العدل الإسرائيلي في ٢٠٠٠/٨/٢٩ من أن " الصياغة واللغة الدبلوماسية ستلعب دوراً حاسماً في حسم مشكلة القدس التي تعطل التوصل إلى اتفاق النقطة الرئيسية هي تسمية الوضع الراهن، لأن الجميع يعرف أنه لن

يحدث تغيير حقيقي في الوضع الراهن . القضية هي المسمى الديبلوماسي الذي يصاغ حين سيحل السلام هنا . وحين يكون الأمر متعلقاً بمسميات أتصور أنه من غير المستحيل تخطي الفجوة القائمة . ومن بين تلك المسميات التي طرحت لوصف الوضع في مناطق شديدة الحساسية في القدس الشرقية مسمى السيادة الدينية وسيادة الوصاية والسيادة المشتركة وسيادة تتعدى الأراضي " ، وختم بيلين بأن عدم صلاة اليهود في الحرم القدسي بالرغم من سيطرتهم عليه منذ ١٩٦٧ يعد تنازلاً فعلياً عن السيادة الكاملة عليه [٢٣٥].

وبدون الخوض في نقد ما قدمه باراك بشأن القدس في قمة كامب ديفيد ، وما قيل عن تخطيه الثوابت الإسرائيلية حولها ، يمكن الإشارة إلى أن اتفاقاً نهائياً مع الفلسطينيين حال إبرامه يجب أن يعرض على الشعب الإسرائيلي (وهو ما التزم به باراك نفسه) ، ومجرد طرح فكرة " التنازل " أثارت جدلاً إسرائيلياً ساخناً حتى أن البروفيسور يوسي كاتس قال: " يجب الإنصات للشعب الإسرائيلي قبل تقديم أي تنازل في القدس، حتى لو جاء هذا التنازل في موضوعات رمزية فقط ، من الواجب أن يتم إجراء استفتاء شعبي حول تقديم تنازل في القدس منفصلاً عن الاستفتاء على بنود أخرى في اتفاق السلام مع الفلسطينيين، في حال التوصل إلى اتفاق كهذا " [٢٣٦] . كما أن الكاتب شالوم يروشالمي حذر باراك من أن " التنازل عن الحرم من ناحية إسرائيل ، هو تنازل عن الهوية اليهودية . ولن يوافق معظم الجمهور عليه " [٢٣٧]. ويمكن أن نضيف إلى ذلك صعوبة أن يتم التصديق على مثل هذا الاتفاق من قبل الكنيست في ضوء اتخاذه عدة قرارات تعتبر أن " القدس الموحدة هي عاصمة إسرائيل الأبدية ".

وبشكل إجمالي وعام ، فإنه يتعين مناقشة عدة اعتبارات حول ما يمكن أن "تتنازل" عنه إسرائيل على المدى القريب والمتوسط في القدس في إطار تفاوضي محكوم باختلال موازين القوى وحقائق الاحتلال الجاثم على القدس:

أولاً : تعكس السياسة الإسرائيلية تجاه القدس استمرارية واتصالاً منذ احتلال القدس الشرقية في عام ١٩٦٧ ؛حيث تبنت الحكومات الإسرائيلية المتعاقبة (العمالية منها والليكودية) إجراءات تهدف إلى توطيد السيطرة اليهودية على المدينة ومحيطها ، وتعزيز وحدتها المادية . وواضح أن هدف هذه السياسة ، كان ولا يزال ، منع إعادة تقسيم القدس لاحقاً، الأمر الذي يشكل ركناً راسخاً في "الإجماع القومي الرسمي الصهيوني" [٢٣٨] . وقد أشرنا فيما سبق إلى استمرارية سياسة تهويد القدس وتصاعدها التي تؤكد عدم تغير النوايا الإسرائيلية . وحتى بالرغم من توقيع اتفاقات أوسلو إلا أن شيئاً لم يختلف بشأن ممارسات تهويد القدس [٢٣٩] ؛ إذ تحولت صيغة أوسلو إلى آلية لإدارة الصراع بدلاً من كونها آلية للوصول إلى تسوية ، واستغلت إسرائيل عدم حسم أوسلو بشأن القدس فوظفت المرحلة الانتقالية لفرض واقع جديد لا تجدي معه أي اتفاقات ، وهكذا نشطت عمليات

المصادرة وتوسيع حدود بلدية القدس بضم أراض من الضفة الغربية إليها . ويشير مخطط القدس لعام٢٠٢٠ إلى أن عدد العرب في المدينة بشطريها سيصل إلى٣٠٠ألف نسمة. ويتعين للمحافظة على النسب الحالية للسكان (٧٠% يهود و ٣٠% من العرب) إضافة حوالي ١١٦ألف شقة لليهود. وحيث إن إمكانيات البناء في القدس لا تسمح بذلك فإن المخطط يوصي بتوسيع القدس غرباً ، وبضم أراض إليها من جبال الخليل؛ لبناء ٦١ألف وحدة سكنية عليها[٢٤٠]. ولعل في وضع خطط إدارية واستيطانية مستقبلية لفترة عشرين عامًا ما يثبت وبشكل دامغ أن سلطات الاحتلال تجعل من نهج الضم والتوسع نهجًا ثابتًا غير قابل للمراجعة.

ثانيا: تتأثر المفاوضات حول القدس بموروث عملية التسوية منذ بدايتها ، مثلما تتأثر بالإجراءات الإسرائيلية منذ عام ١٩٦٧ التي تشكل أهم الأوراق التفاوضية الإسرائيلية [٢٤١] . وهو ما يعني أن قوة الأمر الواقع تفرض نفسها على شكل الحل الذي سيتم التوصل إليه بشأن المدينة . وعلى سبيل المثال فإن الوسيط الدولي الكونت برنادوت كتب في ٦ يوليو ١٩٤٨ ردًا على رسالة موشى شاريت وزير خارجية إسرائيل التي استنكر فيها اقتراح برنادوت بتسليم القدس للعرب مع إقامة دولتين : عربية ويهودية ، كتب ما نصه " تقع القدس في قلب ما يجب أن يكون إقليمًا عربيًا في أي مشروع لتقسيم فلسطين ، وأية محاولة لعزل هذه المنطقة - أي القدس - سياسيًا أو بغير ذلك عن الإقليم المحيط بها، تثير مصاعب جمة هذا بالإضافة إلى أنني ، مع إدراكي الكامل لما تثيره القدس من أهمية لدى الطائفة اليهودية بفلسطين ، لأسباب تاريخية وغيرها ، فإنه يلاحظ أن أحدًا لم يفكر في أي وقت بإدخال القدس في الدولة اليهودية ؛ ولذلك فإن مركز هذه الدولة لا يكون قد مسه شيء".[٢٤٢]

هذا الموقف الذي عبر عنه برنادوت كان يمثل بصدق واقع القدس عام ١٩٤٨ ، حيث كان من الصعب ضمها لإسرائيل تحت أية ذريعة [٢٤٣]. لكن الواقع الجديد (غير الشرعي) التي تفرضه إسرائيل منذ احتلالها لشطري القدس لا يسمح حقيقة بالقول على ما يذهب إليه بعض الباحثين [٢٤٤]: إن مستقبل المدينة يتجه نحو التدويل " رويدا، رويدا " ، فهذا أمر مشكوك فيه . فبالرغم من كون التدويل الشامل لمنطقة القدس (وليس للبلدة القديمة أو الحرم القدسي كما يطرح حاليا) والنظام الخاص الذي يجعل للمدينة كيانا منفصلا corpus Separatum تتولى الأمم المتحدة إدارته بواسطة مجلس وصاية ، بالرغم من أنه لازال قائما وملزما قانونا إلا أنه كان و لايزال يفتقر للتنفيذ[٢٤٥]. ويسري هذا الحكم أيضا على قرارات عديدة اتخذتها الأمم المتحدة بشأن القدس ولم تجد طريقها للتنفيذ ، والمؤكد أن تجاهل إسرائيل لها لا يلغيها ، ولكنه يعطي مؤشرًا مهمًا على طبيعية النوايا الإسرائيلية ، وهو ما نشير إليه حالا .

ثالثا: فيما يخص علاقة المفاوضات بمرجعية قرارات الأمم المتحدة ، فإن من الواضح أن إسرائيل تفسر القرار رقم ٢٤٢ على أنه لا يشمل القدس [٢٤٦]. والحق أن تنكر إسرائيل للقرارات

الدولية ليس جديدا إلا أنه ازداد حدة في التسعينيات ، فمنذ بداية التحضير لمؤتمر مدريد أصبح إقصاء الأمم المتحدة وقراراتها عن مجريات عملية التسوية هدفا إسرائيليا / أمريكيا ، بحيث تكون حصيلة المفاوضات انعكاسا للأمر الواقع ولموازين القوى. وهكذا جرى استبدال هيئة الأمم المتحدة كمرجعية دولية لحل الصراع العربي الإسرائيلي بمؤتمر " دولي " احتفالي يُعقد لمرة واحدة ، يتم بعدها تفويض الأمر للرعاية الأمريكية الكاملة التي حددت صلاحياته بشكل تعسفي؛ بحيث يحق للأطراف المختلفة تبني تفسيراتها للقرارين ٢٤٢ و ٣٣٨ خصوصا بشأن قضيه الانسحاب الإسرائيلي من الأراضي العربية المحتلة عام ١٩٦٧ (٢٤٧).

كما لم تدخر إسرائيل من ناحيتها - وسعا في خلخلة مرجعية قرارات الأمم المتحدة؛ بهدف تقويض الأساس القانوني للقضية الفلسطينية عمومًا ولقضية القدس خصوصًا (٢٤٨). وقد بلغ هذا التكتيك التفاوضي مداه عند اقتراب ما يسمى بمفاوضات الوضع النهائي،حيث زعم ايهود باراك في ١٩٩٩/١١/٧ أن قرار رقم مجلس الأمن رقم ٢٤٢ لا ينطبق على الأراضي الفلسطينية في الضفة والقطاع ، وهو يشمل فقط أراضي دول تتمتع بالسيادة مثل مصر وسوريا (٢٤٩). وكان اريئيل شارون وزير الخارجية في حكومة نتنياهو - قد اعتبر في ١٩٩٩/٣/١٦ أن "القرار ١٨١ لاغ وباطل"، وذلك في رد على رسالة الاتحاد الأوروبي التي أكدت على المكانة الخاصة للقدس ورفض الاتحاد للاعتراف بها كعاصمه لإسرائيل(٢٥٠).

وبناء على ما سبق، فإنه من المشكوك فيه أن تسفر المفاوضات حول القدس عن تطبيق إسرائيل لقرارات الأمم المتحدة وفي مقدمتها القرار ٢٤٢ ، حيث لم تظهر إسرائيل أي استعداد حقيقي للالتزام به منذ صدوره وحتى الآن (٢٥١).

رابعا: إن الخطاب الإسرائيلي المتشدد حول القدس مدخلا لكسب الشرعية بالنسبة لأية حكومة إسرائيلية (بغض النظر عن تركيبتها الحزبية). فبعد استقالة حكومة جولدا مائير عام ١٩٧٤ ،نتيجة لتداعيات حرب أكتوبر على الداخل الإسرائيلي ، لجأت حكومة إسحاق رابين (١٩٧٤ - ١٩٧٧) إلى إعادة إنتاج الخطاب المتشدد فأكد تمسك إسرائيل بالقدس وعدم استعدادها لفقدها كما فقدت سيناء(٢٥٢). كما بدأت حكومته في توسيع حدود القدس في إطار مشروع القدس الكبرى ،لتشمل تسع مدن وأربعا وستين قرية عربية (٢٥٣). وفي عهد مناحم بيجين ، وردا على الرؤية المصرية في مفاوضات كامب ديفيد عام ١٩٧٨ التي تعتبر أن القدس الشرقية جزء من الضفة الغربية المحتلة ، يسري عليها القرار٢٤٢ ويجب أن تعود للسيادة العربية ، صرح بيجين بأن "القدس الموحدة هي عاصمة دوله إسرائيل الأبدية وهي خارج نطاق التفاوض والمساومة" ، واتبع ذلك بالإيعاز للكنيست ليصدر ما يسمى "القانون الأساسي للقدس" في ١٩٨٠/٧/٣٠ ،بهدف طمأنة الرأي العام الإسرائيلي

وتدعيم الحكومة في مفاوضات الحكم الذاتي الفلسطيني التي استمرت حتى ديسمبر ١٩٨١ وانهارت على خلفية تباين الموقفين المصري والإسرائيلي بشأن القدس بصفه أساسية[٢٥٤].

ومن اللافت للنظر ، أنه منذ توقيع اتفاق أوسلو عام ١٩٩٣ بدأ حزب الليكود يكتسب مزيدا من المصداقية من خلال تشكيكه بمواقف حزب العمل من القدس ، حيث اتهمت أحزاب المعارضة رابين وبيريز بالخيانة الوطنية بالذات بعد توقيعهما اتفاق "أوسلو ٢" في ديسمبر ١٩٩٥ ؛ مما خلق أجواء متوترة دفعت بشاب يهودي لاغتيال رابين في ٤ نوفمبر ، لأنه "فرط بأرض الميعاد ، وأراد التضحية بالمستوطنين والمستوطنات" [٢٥٥]. وفي الحملة الانتخابية عام ١٩٩٦ استغل حزب الليكود ما أقر به حزب العمل في اتفاق أوسلو (من الاعتراف بمنظمة التحرير كطرف في المناقشات مع إسرائيل بشأن مصالح فلسطينية وظيفية في القدس ، وتعهده بعدم عرقلة المؤسسات الفلسطينية في القدس الشرقية التي تؤدي مهام رئيسيه للسكان الفلسطينيين فيها) ، ليطلق الليكود شعار "بيريز سيقسم القدس" وليعلن بنيامين نتنياهو - زعيم الحزب - بأن الانتخابات ستكون استفتاء على مستقبل القدس ؛ "فالقدس موحدة مع الليكود ، ومقسمة مع العمل" [٢٥٦]. ولأن اتهاما من هذا النوع كان من شأنه أن يقوض حقيقة فرص بيريز في الفوز ، فقد انبرى مدافعا عن نفسه بالقول : "منذ أسابيع ونتنياهو يحاول إقناع الإسرائيليين بأنني أريد تقسيم القدس ، إنها كذبة وقحة". وشدد بيريز على أن صلاة "إذا نسيتك يا قدس فلتصب يدي اليمنى بالشلل" رافقتني طوال حياتي ، وستظل القدس عاصمة موحدة لإسرائيل إلى الأبد [٢٥٧].وبعد ثلاث سنوات قضاها في الحكم ، عاد نتنياهو لإظهار التشدد في موضوع القدس في الحملة الانتخابية المبكرة ، فقام بتسريع خطوات تهويد المدينة حيث كلف في مارس ١٩٩٩ وزير داخليته بتعيين لجنة لتوسيع حدود القدس بضم مناطق في غرب المدينة تتراوح بين ٣٥- ٤٠ ألف دونم . ثم أقرت حكومته مشروع ضم المستعمرات القريبة من الشطر الغربي للقدس ومستعمرات أخرى ، ويقطنها ٣٠ ألف مستوطن [٢٥٨]. وبسبب قلقه من تفوق منافسه إيهود باراك في استطلاعات الرأي ، وضع نتنياهو مدينة القدس محورا لحملته الانتخابية مؤكدا التزامه بإبقاء السيطرة عليها ، وفي هذا السياق تم إغلاق مكتب "نادي الأسير الفلسطيني" في القدس الشرقية في ١٩٩٩/٤/٢٥ وهُدد الفلسطينيون بغلق مكاتب أخري في بيت الشرق [٢٥٩]. وعلق فيصل الحسيني - مسئول ملف القدس في السلطة ومدير بيت الشرق السابق - على ذلك بالقول : " إن نتنياهو يريد استخدام القدس في دعايته الانتخابية مختلقاً أزمات مع اقتراب موعد الانتخابات في ١٧مايو" [٢٦٠]. وتعليقا على قرار وزاره الإسكان بطرح مناقصة لبناء ٨٠٠ منزل في مستعمرة أبو غنيم في ١٩٩٩/٥/٦ اعتبرت حركة "السلام الآن" أن هذا الإجراء حيلة من نتنياهو لمحاولة تعزيز شعبيته قبل الانتخابات؛لذلك فهو "يواصل إضرام النار في القدس" [٢٦١].

وفي محاولة لضرب عملية التسوية في مقتل ونسف أي "تنازلات" قدمها إيهود باراك في كامب ديفيد بشأن قضية القدس طلب أرييل شارون من المحكمة الإسرائيلية العليا البحث في سبل تيسير الصلاة لليهود في الحرم القدسي ، وأخذت حكومته تهيئ الأجواء للمتطرفين لتطالب جماعة "أمناء جبل الهيكل" بوضع حجر أساس للهيكل اليهودي الثالث قرب المسجد الأقصى ، وهو ما يسمح لحكومته بالتذرع بأن هذا العمل ذو طابع غير رسمي في حين أن المقصود به هو رفض اقتراح كلينتون في كامب ديفيد بأن تكون" السيادة للفلسطينيين في الأجزاء العلوية للمسجد الاقصى ، بينما تكون السيادة لليهود في الأجزاء السفلى تحت الأرض ، التي قد تخفي مخلفات لهيكل سليمان لم تكتشف بعد" . وينطوي وضع حجر الأساس بجوار الحرم على فائدتين : تبرير المطالبة بالسيادة على منطقة الحرم وجوارها ، وتجنب إثارة المسلمين (فيما لو وضع الحجر داخل الحرم) مع إمكانية الحصول على ما تريده إسرائيل بالتدريج مستقبلا (٢٦٢).

ورغبه منه في إظهار جديته بالرد على عملية القدس الغربية الفدائية في ٢٠٠١/٨/٩ ،لم يجد شارون إجراء أفضل من احتلال بيت الشرق وعدة مؤسسات فلسطينية أخرى في القدس وأبوديس . وقد تحدى عوزي لاندو وزير الأمن العام في حكومة شارون المطالبات الدولية بالانسحاب من بيت الشرق فصرح في ٢٠٠١/٨/١٢ بأن "بيت الشرق سوف يبقى تحت السيطرة الإسرائيلية للأبد"(٢٦٣).

خامسا: في ضوء ما أسفرت عنه المفاوضات العربية الإسرائيلية منذ مؤتمر مدريد وحتى اندلاع انتفاضة الأقصى في ٢٠٠٠/٩/٢٨ ، يتعين على الجانب الفلسطيني إدراك أن التفاوض في ظل تعطيل أداة المقاومة لن يؤدي إلي تحصيل الحقوق العربية في القدس . ومن ثم فإنه لا مناص من خلق الحقائق على الأرض ، حيث بات واضحا أن التكتيك التفاوضي الإسرائيلي يستخدم المفاوضات كواجهة للتهرب من الضغوط الدولية في الوقت الذي يتم فيه إخضاع الطرف الفلسطيني من خلال تكثيف النشاط الاستيطاني و إهدار الوقت في بحث ترتيبات وتفاصيل إجرائية وأمنية وإدارية بهدف تفريغ المفاوضات من مضمونها ، وهو ما جسده إسحاق شامير بتصريحه في يونيو ١٩٩٢ بأنه ذهب إلي مدريد وفي عزمه إبقاء المفاوضات عشر سنين يكثف خلالها الاستيطان حتى لا يبقى للفلسطينيين شيء ليطالبوا به.(٢٦٤)

إن مائدة المفاوضات وحدها لا تصنع شيئا بدون إيجاد الحقائق على الأرض ؛ حيث يرى الدكتور خليل الشقاقي - رئيس مركز البحوث والدراسات الفلسطينية بنابلس - أن "أي اعتقاد بأن عملية السلام وحدها كفيله بإعادة الوضع إلى ما كان عليه في القدس عشية حرب يونيو ١٩٦٧ هو اعتقاد ساذج" ، ويوصي في دراسة له في ضوء عدم قبول الجانب الفلسطيني للحلول البلدية والإدارية التي تطرحها إسرائيل لقضية القدس" بعدم انتظار نتائج المفاوضات ، والعمل على توفير

إرادة سياسية فلسطينية وعربية حازمة بوقف عملية التهويد ، ووضع استراتيجية مناسبة ، وتجنيد الأموال اللازمة (تتراوح بين مليارين ومليارين ونصف مليار دولار) لبناء الوحدات السكنية الفلسطينية في القدس" لتحقيق ثلاثة أهداف : "١- تشكيل تواصل إقليمي عمراني فلسطيني بين أطراف القدس الشمالية والجنوبية . ٢ - وقف التمدد الاستيطاني شرقًا باتجاة نهر الأردن . ٣ - ضمان التواصل العمراني والاجتماعي والاقتصادي بين الضفة الغربية والقدس الشرقية" . وتشير الدراسة أيضا إلى ضرورة القيام بحملة إعمار للتراث الإسلامي في القدس ، وبناء متحف إسلامي فيها، وكذلك بناء جامعة كبيرة في البلدة القديمة على غرار الجامعات الإسلامية العريقة القديمة[٢٦٥].

ب- مستقبل القدس في المدى البعيد:

لقد سبقت الإشارة إلى وجود علاقة وثيقة بين قضية القدس ومآلها في المدى البعيد وبين مستقبل المشروع الصهيوني في فلسطين، ولأن هذا الأخير هو في الواقع محصلة لتفاعل عناصر عديدة، بعضها يتعلق بالكيان الإسرائيلي (أو واقع المشروع الصهيوني على الأرض) وبعضها الآخر يتعلق بعلاقة هذا الكيان بالقوى المؤثرة في النظام الدولي، وبعضها الثالث يتعلق بواقع مقاومة المشروع (أو مدى قبول أصحاب الأرض باستمرار الاحتلال العسكري من عدمه ومدى قبول المحيط العربي للكيان الإسرائيلي وشكل علاقاتهما معا)، ولأن هذه العناصر متداخلة كأشد ما يكون التداخل وتحتوي على جزئيات كثيرة - فإن من الواجب التذكير بأن ما سيقال عن المستقبل البعيد هو تحليل كلي يركز على العموميات فقط . ويجدر القول أيضا إن بعض ملامح المستقبل البعيد يمكن رصدها حاليا ، ولا يمكن أن يفترض أن هناك انفصالا بين المستقبل القريب والبعيد . وتشكل المقاومة بمفهومها الشامل عاملا يربط بين المستقبلين؛ إذ بقدر ما تشتد المقاومة وتنجح في ابتكار آليات وأدوات تناسب المرحلة التي يمر بها الصراع وتواكب تطوره، نكون قد اقتربنا من المستقبل البعيد، وتمثل المقاومة متغيرا يستطيع التأثير علي العنصرين الآخرين؛ فهي تعمق أزمة المشروع الصهيوني وتفجر تناقضاته الداخلية، كما يمكنها التأثير على ارتباطات المشروع بالقوى الدولية، لكن ذلك لا يتحقق إلا بتوافر شرطين لازمين هما: ضمان استمرار المقاومة ،وضمان سلامة مسارها.

(١) المقاومة: الإمكانية والإنجاز والآفاق

قد يقال إن إسرائيل قد قطعت شوطًا كبيرًا في عملية تهويد القدس ، وهذا صحيح نسبيا ، لكن قراءة دقيقة للواقع تكشف أن المخططات الإسرائيلية لابتلاع المدينة لم تكن ناجحة بنسبة ١٠٠%، فحملة التهويد الشرسة لم تسفر عن سيطرة إسرائيل الديموجرافية على البلدة القديمة* في القدس

(*) يقصد بالبلدة القديمة القدس داخل الأسوار ، وتضم خمسة أحياء هي : الحي الإسلامي ، الحي المسيحي ، الحي=

الشرقية. ويعترف الخبير الإسرائيلي داني روبنشتاين أنه "بعد عشرات السنين من الحكم الإسرائيلي وبعد سنوات من البناء المكثف في الحي اليهودي وبعد المصادرات وتوسيع الحي ومضاعفة مساحته عن حجمه في السابق وبعد توفير الامتيازات المفرطة للقاطنين اليهود فيه ، بعد كل هذا لا يصل عدد اليهود في البلدة القديمة إلى ١٠ % من السكان (أي أقل من ٣ آلاف يهودي مقابل ٣٠ ألف عربي)[٢٦٦]. وبالرغم من تشجيع حارس الأملاك الإسرائيلي والحكومات الإسرائيلية لطلاب المعاهد الدينية على استملاك وشراء البيوت وطرد السكان الفلسطينيين من بيوتهم في الحي الإسلامي والمسيحي ، فإن "عائلات يهودية محددة وعدة تلاميذ للمعاهد الدينية يقيمون في هذه الأحياء ، وعددهم جميعا مجتمعين يساوي تقريبا عدد عائلة عربية واحدة ممتدة في حارة السعدية"[٢٦٧]. وربما يكون هذا الفشل الإسرائيلي هو المبرر لمطالبة باراك في قمة كامب ديفيد الثانية بالسيادة على الحي الأرمني الذي يشغل نحو خمس مساحة المدينة القديمة داخل الأسوار .

وإذا نظرنا إلى واقع المدينة ككل سنجد أيضا أن إسرائيل لم تنجح في فرض ما تريده تمامًا بالرغم من قرار اللجنة الوزارية لشئون القدس بعد احتلال شرقي المدينة بالإبقاء على نسبة العرب في "القدس الموحدة" نحو ٢٢% مقابل ٧٨% لليهود، فهذا الهدف لم يتحقق أبدا بالرغم من عمليات الاستيطان المكثف وطرد آلاف الفلسطينيين المقدسيين من المدينة؛ ففي أواخر العام ١٩٦٧كان العدد الإجمالي للسكان في القدس بشطريها الغربي والشرقي (٢٦٢،٩٠٦) نسمة منهم (١٩٥ ألف) يهودي بنسبة ٤٧،٢ % و (٦٧،٩٠٦) عربي بنسبة ٢٥،٨%. وفي نهاية ١٩٧٧ صارت النسبة ٧٢،٤ % من اليهود مقابل ٢٧،٦% من العرب . ووصلت النسبة عام ١٩٩٣ إلى ٧١،٧% من اليهود و ٢٨،٣% من العرب. ثم أصبح إجمالي السكان اليهود والعرب في القدس بشطريها أكثر من ٥٨٠ألف نسمة٧٠،٩% منهم يهود و ٢٩،١ % عرب[٢٦٨].

وبالرغم من اشتداد حملة سحب الهويات من المقدسيين العرب وطردهم من المدينة في ظل حكومة نتنياهو (١٩٩٦- ١٩٩٩) ، فقد ارتفع عدد العرب بحسب ما صرح به صرح به فيصل الحسيني في مايو ١٩٩٩ إلى " ٢٢٠ ألف نسمة أي ما يعادل ٣٠% من عدد سكان القدس بشطريها. وهذه النسبة تزعج الإسرائيليين جدا؛ لأنها تؤكد أن جميع مخططاتهم طوال سنوات الاحتلال الماضية كانت فاشلة"[٢٦٩].ومن ناحية ثانية ، تشير تقديرات إسرائيلية نشرت عام ١٩٩٩ أن سكان ا لقدس العرب يتزايدون بنسبة أربعة أضعاف أكثر من السكان اليهود ، ويتوقع أن تصل نسبة العرب في المدينة إلى ٤٥% من سكانها خلال ٢٠ عاما (أي عام ٢٠٢٠) . ويشير تقرير لمؤسسة القدس

= الأرمني ، منطقة الحرم الشريف ، الحي اليهودي وكان يقع داخلها حي المغاربة الذي هدمته إسرائيل عام ١٩٦٧ .

لأبحاث إسرائيل إلى أنه منذ أن قامت إسرائيل باحتلال كامل المدينة عام ١٩٦٧ ، ازداد عدد السكان العرب فيها بنسبة ١٦٤ % ، بينما زاد عدد السكان اليهود بنسبة ١١٣% (٢٧٠).

إن ظاهرة مقاومة السياسات السكانية الإسرائيلية في القدس قد بدأت فعلا منذ منتصف الثمانينيات عندما زاد امتناع البلدية الإسرائيلية عن منح تراخيص للبناء العربي ، حيث بدأ المقدسيون العرب في البناء بدون ترخيص تعبيرا عن عدم اعترافهم بشرعية البلدية وما تصدره من قرارات . ومع اندلاع الانتفاضة أواخر عام ١٩٨٧ ، "انقلب البناء العربي غير القانوني في القدس من بناء ضائقة إلى بناء تمرد ضد الحكم الإسرائيلي . ومع اتخاذ قرار بناء مستعمرة أبو غنيم في ١٩٩٧ توسع البناء غير القانوني إلى آماد غير معروفة بمساندة السلطة الفلسطينية . وقد تحدث فيصل الحسيني عن ذلك بصراحة فقال : إن النشاط الفلسطيني الأهم الآن هو البناء ، وحتى من دون ترخيص"(٢٧١). وقد أضحت السلطة الفلسطينية بالرغم من التزامها بعملية التسوية تحث سكان القدس الفلسطينيين على الدفاع عن أراضيهم ومنازلهم بكافة الوسائل ، كما جاء في بيان السلطنة في ٩ يونيو ١٩٩٨ (٢٧٢).

ومن أشكال المقاومة الأخرى ما يتعلق باستمرارية المؤسسات الفلسطينية في القدس بالرغم من سياسات الاحتلال الرامية لمحاصرة الوجود المؤسساتي الفلسطيني فيها ، وبحسب التقديرات الإسرائيلية فإنه يوجد في القدس الشرقية وضواحيها نحو ٤٨ مؤسسة فلسطينية تعمل في الميادين الاجتماعية والاقتصادية (٢٧٣).ومنذ احتلال شرقي القدس بدأت الخطوات الإسرائيلية الجادة لتهويد مجالي التعليم والشئون البلدية ، لكن ذلك اصطدام بمقاومة فلسطينية متزايدة .

فالإعلان الإسرائيلي عن إلغاء برامج التعليم الأردنية في مدارس القدس واستبدالها بالبرامج المطبقة في المدارس العربية المحتلة منذ عام ١٩٤٨ ، وطلب الحكومة الإسرائيلية من موظفي مكاتب التربية والتعليم الأردنية والمعلمين الالتحاق بأجهزة التعليم الخاصة بوزارة المعارف الإسرائيلية وبلدية القدس ، قد تم رفضهما - أي الإعلان والطلب - من قبل مدير التربية والتعليم الأردني وجميع موظفي مكتبه والجهاز التعليمي التابع له (٢٧٤). وقد أصر الفلسطينيون على تعزيز نظام التعليم الأهلي ومدارس الأوقاف ومقاطعة المدارس التي سيطرت عليها إسرائيل - كالمدرسة الرشيدية - مما أدى إلى ارتفاع نسبة التعليم الخاص بالقدس إلى ٥٠% ، وهكذا اضطرت إسرائيل إلى إلغاء العمل بنظامها الجديد ، واعتماد البرامج العربية الأردنية كما كان الوضع قبل الاحتلال(٢٧٥).

ويعطي إنشاء جامعة القدس مثلا آخر على نجاح "المقاومة المؤسساتية"، فبرغم المعارضة الإسرائيلية وعدم اعترافها بالجامعة إلا أنه قد تم إنشاؤها بالتدريج في محيط القدس؛ حيث أنشئت

كلية العلوم والتكنولوجيا عام١٩٧٧ في قرية أبوديس ، ثم كلية الدعوة وأصول الدين عام١٩٧٨ في قرية بيت حيفا، ثم كلية الآداب للبنات عام١٩٨٢ في حي الشيخ جراح، ثم الكلية العربية للمهن الطبية عام١٩٧٩ والتي تحولت عام١٩٩٤ إلى كلية للطب في مدينة البيرة بجوار القدس .بالرغم من تفرق الجامعة على عدة أماكن ، إلا أنها تقدم مساهمة فعلية في برامج التعليم العربي في القدس؛ وهو ما أدى إلى اعتراف اتحاد الجامعات العربية بعضويتها فيه.(٢٧٦)

وفي سياق مقاومة نفوذ بلدية القدس الإسرائيلية ، أنشأ الفلسطينيون في أواخر عام ١٩٩٣ "المجلس الوطني للقدس" الذي يستهدف تنشيط الحضور والنفوذ الفلسطيني في القدس من خلال القيام بإعداد خطة وبرامج للعمل البلدي بكافة دوائره (تخطيط) وبنية تحتية وخدمات تعليم وثقافة ودين وأمن ضرائب ٠٠٠الخ) في القدس الشرقية . وهذا الأمر قد أقلق الأوساط الإسرائيلية لدرجة اعتبارها له "مجلس ظل بلدي" يمكن أن يتحول بالتدريج إلى "شبه حكومة ظل" تكون خارج السيطرة الإسرائيلية (٢٧٧). ويلاحظ أيضا أن العرب المقدسيين زاهدون في المشاركة في انتخابات رئاسة بلدية القدس الإسرائيلية إذ لم تتعد نسبة تصويتهم في انتخابات ١٩٨٩ الـ ٦% (٢٧٨).

ويمثل " بيت الشرق" في القدس الشرقية رمزا للصمود والمقاومة الفاعلة للإجراءات الإسرائيلية الرامية إلى حرمان الفلسطينيين من حقوقهم بالمدينة . ومنذ تأسيس "جمعية الدراسات العربية" منتصف الثمانينيات واتخاذها بيت الشرق كمقر لها ، نشط فيصل الحسيني في استقبال القناصل الأجانب والسفراء فيه ،ثم تحول بيت الشرق إلى مقر الوفد الفلسطيني إلى محادثات السلام التي تلت انعقاد مؤتمر مدريد عام١٩٩١، وأصبح بيت الشرق يضم عدة مكاتب بالإضافة إلى "جمعية الدراسات العربية" منها : إدارة العلاقات الدولية ، المركز الجغرافي الفلسطيني الذي يتابع عمليات الاستيطان ومصادرات الأراضي ، ومؤسسة حقوق المواطنين المقدسيين . "وفي أغسطس ١٩٩٤ بعد شهر واحد من قيام سلطة الحكم الذاتي الفلسطيني – أقدم فيصل الحسيني على دعوة جميع قناصل الدول الأجنبية في القدس (وعددهم تسعة) وأيضا ممثلي جميع السفارات الأجنبية في تل أبيب للالتقاء به في بيت الشرق ، وأبلغهم أن القدس ستكون عاصمة للدولة الفلسطينية وأن بيت الشرق سيكون هو قناة الاتصال الديبلوماسية بين الفلسطينيين وسائر دول العالم . ولم يعد هناك شك في أن منظمة التحرير الفلسطينية أصبح لها مقر في قلب مدينة القدس رغم أنف السلطات الإسرائيلية ".(٢٧٩)

ويبدو لافتا مدى النجاح الفلسطيني في حشد الجماهير للدفاع عن بيت الشرق بحسبانه رمزا لقضية القدس ، حيث قام عدد كبير من المقدسيين يتقدمهم الحسيني بالاعتصام في المبنى يوم ١٩٩٩/٥/٤ عندما قرر نتنياهو إغلاق ثلاثة مكاتب فيه قائلا : " إنني لا استطيع تحمل الوضع في بيت الشرق واستمرار عمله كوزارة خارجية للسلطة الفلسطينية " . كما يظهر نجاح الفلسطينيين في

تحويل المسألة إلى ساحة القضاء الإسرائيلي التي حكمت بتأجيل قرار نتنياهو أسبوعا ، ونجح فيصل الحسيني في استقطاب الدعم الأوروبي للموقف الفلسطيني حيث أعرب القناصل العاملون الأوروبيون المعتمدون في القدس - وخصوصا القنصل الفرنسي أثناء زيارتهم لبيت الشرق في ١٩٩٩/٦/١١ - " أنهم ، و بناء على طلب من حكوماتهم ، سيكونون مع الفلسطينيين ، وفي المقدمة، للدفاع عن بيت الشرق إذا ما حاولت إسرائيل تنفيذ قرار الإغلاق بالقوة".[٢٨٠]

وقد كان لبعض المؤسسات الوقفية دورها أيضا في مقارعة الاحتلال ، وتقدم " المكتبة الخالدية " في القدس الشرقية نموذجاً للاستماتة في البقاء رغم صرامة الإجراءات الإسرائيلية .
وقد واجهت المكتبة قرار مصادرة مبناها باعتبارها من أملاك الغائبين عام ١٩٦٧، حيث استطاع القائم على شئونها - حيدر الخالدي - التصدي للقرار وإثبات بطلان الادعاء بكون المكتبة من أملاك الغائبين وبدأ الخالدي صراعًا قضائيًا في المحاكم الإسرائيلية للتصدي لمحاولات الحاخام جورين - كبير حاخامات الجيش الإسرائيلي - بالاستيلاء على المكتبة طيلة الثمانينيات ، حتى حُكم لصالح المكتبة التي تشكّل لها مجلس استشاري أكاديمي دولي عام ١٩٨٩ بالإضافة إلى مجلس أصدقاء المكتبة وبوشرت عملية ترميم مخطوطاتها ، وذلك بجهد قامت به عائلة "الخالدي" المقدسية العريقة مع مساعدة محدودة من قبل أكاديميين أوروبيين والحكومة الهولندية.[٢٨١]

ويدل هذا الحرص الفلسطيني على تعزيز وحماية المؤسسات العاملة في القدس على وعي متزايد بأهمية خلق أمر واقع يتصدى للممارسات الإسرائيلية . كما أن اشتداد حدة رد فعل نتنياهو مع بيت الشرق – يؤشر على الإدراك الإسرائيلي لأهمية عرقلة المؤسسات الفلسطينية التي تشكل بوجودها وأعمالها خصمًا حقيقيًا من سلطات إسرائيل في المدينة . وكلا الأمرين ، أي الحرص الفلسطيني ورد الفعل الإسرائيلي ، قد برزا بوضوح منذ انطلاق عملة التسوية السياسية في مدريد.[٢٨٢]

وهذا النمط من "صراع المؤسسات في القدس" وما يستدعيه من أدوات وآليات هو دليل على دخول الصراع العربي الإسرائيلي مرحلة جديدة ، فالخبرة التي يكتسبها المقدسيون العرب في مواجهة سياسات التهويد تدفع باتجاه "مرحلة الصراع المجتمعي أو الحضاري" ، حيث تصبح المواجهة "صراع إرادات" أكثر منها صراعًا بالمعنى الكلاسيكي ، وتتحول المواجهة من صراع جيوش نظامية إلى صراع جماعات ، ومن ثم تظهر حدود ما يمكن أن تفرضه إسرائيل بالقوة العارية في مواجهة السكان الأصليين .

٢- الصراع على القدس بعد قمة كامب ديفيد الثانية:

ربما تكون النتيجة الأهم التي أسفرت عنها قمة كامب ديفيد الثانية هي التدليل على استمرارية الصراع على السيادة في القدس بصورة أو بأخرى ، وتأكيد حقيقة أن عملية التسوية ليست سوى

حلقة أو مرحلة يمر بها الصراع العربي الإسرائيلي الممتد منذ ما يزيد على قرن ، والذي اتخذ أشكالا عدة في الماضي ، وسيتخذ أشكالا أخرى في المستقبل . لم تستطع إسرائيل وبكل تفوقها العسكري أن تفرض على الفلسطينيين والعرب في كامب ديفيد الثانية التنازل عن القدس والتسليم بالادعاءات الإسرائيلية فيها ، هذا بالرغم من الضعف الشديد للنظام العربي وغياب دور منظمة المؤتمر الإسلامي . ودونما مبالغة ، فتمسك الأمة بحقها - والحال كما نرى - يعطي مؤشرا قويا على قدراتها الكامنة . ويبقى فقط أن تتحول هذه القدرات والإمكانيات إلى دائرة التفعيل والتشغيل ، والظن أن السياسات الإسرائيلية التي تتحدي مشاعر الفلسطينيين والعرب والمسلمين في مقدساتهم ستدفع هؤلاء إلى مزيد من التضامن والالتفاف حول قضية القدس والقضية الفلسطينية عموما .

يمكن أن نرصد في هذه المرحلة الجديدة التي تمر بها قضية القدس في مطلع القرن الواحد والعشرين ملامح أزمة يعاني منها المشروع الصهيوني تزداد تفاقمًا بمرور الوقت : فنقص العنصر البشري اليهودي ، وتهرب الإسرائيليين من الخدمة العسكرية ، وازدياد النهم الاستهلاكي والأمركة المتزايدة للمجتمع وتحول الاستيطان إلى أداة لتحسين مستوى معيشة المستوطنين بعد أن كانت المستوطنات هي المواقع العسكرية الأمامية للجيش الإسرائيلي ، وحالة فقدان المعنى الناتجة عن الافتقار إلى مشروع حضاري ؛ كل هذه مؤشرات على بداية تراجع المشروع الصهيوني (٢٨٣). ولا شيء أصدق في التدليل على ذلك مما كتبه الإسرائيليون أنفسهم لاسيما بعدهم هزيمتهم في جنوب لبنان واضطرراهم للانسحاب منه في مايو ٢٠٠٠ . ففي مقال معبّر بعنوان "مهزومون" نشر قبيل احتفال إسرائيل بعيد "استقلالها" الثاني والخمسين تقول الكاتبة الإسرائيلية جونين جينات : "عيشة يوم الاستقلال ، لابد أن نعترف بأننا مهزومون ليس لدينا جيش قوي ، وليست لدينا قوة . لقد هُزمنا في لبنان في الماضي ، والآن حلت الهزيمة الثانية ، وبين هذه وتلك هُزمنا أيضا في الانتفاضة . لقد هزمنا في كل حالة بواسطة قوات تبدو أصغر وأضعف منا . فقط تبدو ، ولكنها ليست أصغر منا ، وبالطبع ليست أضعف منا نستطيع أن نضربهم بالطائرات من اليوم وحتى الغد ، لكن ذلك لن يغير من الأمر شيئا؛ لأن لديهم روحا قتالية عالية ، أما نحن فمساكين ، نحن منقسمون إننا مهزومون لأننا لم نعد على قلب رجل واحد ، كما كنا ذات مرة بعد أكثر من يوبيل على إقامة الدولة ، لابد أن نعترف بالحقيقة: هُزمنا . وإذا ذلك كافيا ، بواسطة قوات أضعف منا . وإذا لم يكن ذلك أيضا كافيا ، فإننا حتى لا ندرك ذلك ، وليست لدينا الآن الوسائل لبدء حملة طويلة من إعادة البناء ، بناء الثقة بالذات"(٢٨٤).

بعد فشل مفاوضات كامب ديفيد الثانية ، اتجهت السياسة الإسرائيلية لتفرض ما تريده في القدس بالقوة لتأكيد "سيادتها " على المدينة ؛ في هذا السياق يمكن أن نفسر ما قامت به حركة "كاخ" العنصرية المتطرفة من رفع العلم الإسرائيلي في الحرم القدسي الشريف في ٢٠٠٠/٧/٢٥(٢٨٥). وكذلك الزيارة التي قام بها أرييل شارون للحرم التي أشعلت انتفاضة الأقصى .

وهناك دلائل عديدة تشير إلى أن حملة تهويد القدس ستشهد تصاعدا في الفترة المقبلة ؛ ذلك أن إسرائيل ترفض الاقتناع بفشل سياساتها في إرغام الفلسطينيين والعرب على التنازل عن حقوقهم بالمدينة . ولأن الصراع على القدس في هذه المرحلة – كما كان سابقا – في جوهره صراع على السيادة ستحاول إسرائيل أن تؤكد أنها صاحبة السيادة بأساليب مختلفة تارة عبر سعيها إلى ضم مواقع أثرية في القدس إلى ممتلكاتها من خلال الطلب الذي تقدمت به إلى "الجنة التراث العالمي الثقافي والطبيعي" التابعة لليونسكو، والذي سينظر فيه في اجتماع اللجنة بهلنسكي في ديسمبر ٢٠٠١ (٢٨٦). وتارة أخرى عبر هدم المنازل ، كما حدث عندما هدمت الجرافات التابعة لبلدية القدس ١٤ منزلا يملكها فلسطينيون في مخيم شعفاط في ٢٠٠١/٧/٨ (٢٨٧). وتارة ثالثة عبر سماح المحكمة العليا الإسرائيلية في ٢٠٠١/٧/٢٥ لجماعة "أمناء جبل الهيكل" بوضع حجر أساس للهيكل اليهودي الثالث عند باب المغاربة قرب الحرم القدسي (٢٨٨). وتارة رابعة عبر تدخل السلطات الإسرائيلية في انتخابات الكنيسة الأرثوذكسية في القدس (أقدم وأعرق الكنائس في العالم)، ومحاولتها فرض بطريرك جديد موالٍ لها للتأثير على مواقف الكنيسة المؤيدة لعودة القدس للسيادة العربية ، وتطلع إسرائيل لأن يساعد البطريرك الجديد في إبرام صفقات لبيع أو تأجير أملاك الوقف الأرثوذكسي في القدس لإسرائيل (٢٨٩). وتارة خامسة عبر احتلال "بيت الشرق" ومصادرة وثائق وخرائط منه ، ورفع العلم الإسرائيلي عليه في خطوة استعراضية غير مسبوقة ، وما تلاه من إغلاق تسع مؤسسات اجتماعية فلسطينية في المدينة ، ومبنى محافظة القدس وشركة الاتصالات الفلسطينية اللذين يقعان في ابوديس (٢٩٠). وتارة سادسة عبر اقتراح عزل مساحة من الأرض خلف حائط البراق يتم اقتطاعها من ساحة الحرم القدسي ويُحظر دخول الفلسطينيين إليها بهدف توفير الحماية لليهود عند تجمعهم أمام الحائط لأداء طقوسهم الدينية في هذه "المنطقة الآمنة المقتطعة من الحرم القدسي"(٢٩١).

وبعكس ما قد يذهب إليه البعض ، فإن مثل هذه الإجراءات تعبر عن أزمة بات واضحًا معالمها ولا أدل عليها من تصريح الزعيم الروحي لحركة شاس الحاخام عوفاديا يوسف في يوليو ٢٠٠١ إذ قال عن العرب :"إنهم يتكاثرون مثل النمل في القدس القديمة . تبًا لهم ، فليذهبوا إلى الجحيم"(٢٩٢). ويبدو لنا أن إدراك إسرائيل لاستحالة إلغاء الوجود الفلسطيني يدفعها لمزيد من الممارسات الاستعمارية المتشددة، وهذا التشدد هو علامة ضعف ، ومن المعروف أن الكيانات الاستعمارية تفرز أسوأ ممارساتها كلما شعرت بقرب زوالها ، وعدم قدرتها على فرض إرادتها على السكان الأصليين.

ربما يكون من الصعب أن نتوقع تراجعًا إسرائيليًا شاملاً عن تهويد القدس ، لكن الموقف الإسرائيلي يتآكل على المدى البعيد لو اعتمدنا في تقييمه معيارًا تاريخيًا وحضاريًا وتجاهلنا مقياس الحدث اليومي . ونسوق هنا ما قاله المثقف الإسرائيلي شلومو رايخ حين " وصف إسرائيل بأنها تركض من نصر إلى نصر حتى تصل إلى هزيمتها النهائية المحتومة " (٢٩٣) . ومن نقاط الضعف

الإسرائيلية التي تزداد بروزًا ما يتصل بقلق إسرائيل على مستقبلها أو الإحساس بالخوف من المصير؛ بسبب " الخطر الديموجرافي " الذي يشكله فلسطينيو ١٩٤٨؛ إذ تشير التقديرات إلى أنهم سيصبحون أغلبية داخل إسرائيل في الفترة (٢٠٣٥ ـ ٢٠٤٨) أي خلال أقل من خمسين عامًا(٢٩٤). وأصبح معتادًا أن يتحدث الإسرائيليون عن رغبتهم في ازدياد هجرة اليهود إلى إسرائيل لمواجهة هذا الخطر؛ وقد صرح شيمون بيريز في ٢٠٠١/٨/٢٣ بأن " قدوم كل مائة ألف يهودي إلى إسرائيل سيرجئ حسم القضية الديموجرافية عشر سنوات، لكن في نهاية الأمر فإن الديموجرافيا ستتغلب على الجغرافيا " (٢٩٥).

ومن جهة ثانية ، فإن هناك بوادر لإمكانية تحول القدس إلى مدينة طاردة لسكانها العلمانيين بسبب تضييق المتدينيين (الحاراديين) عليهم وإصرارهم على إغلاق شوارع القدس الغربية أيام السبت، وبسبب تمركز أعضاء ناشطين من حركات متطرفة مثل كاخ وعطيرت كوهانيم فيها. ومنذ انتفاضة ١٩٨٧ أصبح غالبية الإسرائيليين يخشون زيارة القدس؛ بسبب استهدافها بشكل متكرر في العمليات الفدائية الفلسطينية . ويعبر عن ذلك الصحفي الإسرائيلي أمنون دنكنر في مقالة نشرتها صحيفة معاريف في ١٩٩٨/١١/١٣ وعنوانها " لقد فقدنا القدس " بقوله : " رغم الكلام الجميل عن القدس الكاملة العاصمة الأبدية والذي يحفظه كل سياسي إسرائيلي كعقيدة ثابتة ، فإن الغالبية من الشعب بدأت تتنازل في قرارة نفسها عن القدس . ليس عن القسم العربي منها ، بل عن القدس كلها ، التي بدأت ترتسم في نظره كمدينة دينية ، متعصبة ومتطرفة ، باهتة وغير محبوبة ولا يحب زيارتها وعلى ذلك يبدو أننا فقدنا القدس وسنضطر لأن نجد العزاء في تل أبيب" (٢٩٦).

أما على الجانب الفلسطيني والعربي فنلاحظ أن ثمة حركة استعادة للقدس على مستوى الوعي والممارسة ، ويقول الكاتب الإسرائيلي نداف شرجاي عن ذلك : " إن الفلسطينيين يبذلون اليوم كل جهد لتذكر القدس والتذكير بها ، كما اعتاد اليهود على عمل ذلك قديما ، في عاداتهم وأناشيدهم وصلواتهم . وهناك صور منمقة للقدس معلقة على جدر بيوت كثيرة في أرجاء الشرق الأوسط وفي كل مخيم لاجئين فلسطينيين هناك "حارة القدس" (٢٩٧) .

ومن نقاط القوة لدى الجانب العربي ما تمثله القدس من مجال للعمل المتكامل بين الحكومي والأهلي لنصرتها والذود عن قضية(٢٩٨). "إن القدس هي نقطة تجميع فريدة ، فقد جمعت العروبة والإسلام بغير تناقض ولا تضارب ، وهي أيضًا جمعت المسلمين و المسيحيين بتآلف وتشارك وبغير تنازع ، وهي تجمع أهل الدنيا في بلادنا وأهل الدين ، وهي جمعت أقطارنا العربية المفككة وبلورت في أهاليها الشعور المشترك بالخطر الواحد . هذا كله مما أنعم الله علينا به من طريق القدس ، ويبقى علينا أن نحول "المكنة " إلى " فعلة " ونحن لازلنا صامدين ومرابطين" (٢٩٩).

***

خاتمة

إن القدس ليست بعيدة جدًا كما يظن كثيرون ؛ إنها قريبة منا وتقترب بقدر ما نقترب نحن منها ونجعلها في وعينا وجزءًا من أحاديثنا... إنها إرثنا الجميل وميراثنا الخالد نتناقله جيلا بعد آخر ... إنها هويتنا وذاتيتنا التي نعود إليها وتعود إلينا ... وهي اليوم أصبحت أحب إلينا من ذي قبل إذ أنها غائب ننتظر رجعته . وكما أدى فقدانها أيام الحروب الصليبية إلى تعميق مكانتها في الضمير العربي والإسلامي وظهور " أدب فضائل القدس " فإن الخطر الصهيوني اليوم يحفزنا على إعادة كشف ارتباطنا الأبدي الراسخ بهذه المدينة واستكناه معانيها وجوهرها ، فمصير القدس هو كما كان دوماً ، جزء عضوي من مصيرنا ...

***

الهوامش

١- انظر: د عادل زيتون ، " الفتوحات العربية الإسلامية: قراءة تحليلية ، مجلة العربي (الكويت)، العدد ٥١٦ شعبان ١٤٢٢ هـ - نوفمبر ٢٠٠١ م ، ص ٨٧ _ ٨٨.

٢- د. أحمد صدقي الدجاني ، وحدة التنوع وحضارة عربية إسلامية في عالم مترابط ، دار المستقبل العربي ، القاهرة ، ١٩٩٠، ص ٩١- ٩٣ .

٣- انظر للمزيد من التفاصيل : د. عز الدين فودة ، قضية القدس في محيط العلاقات الدولية ، مركز الأبحاث بمنظمة التحرير الفلسطينية ، بيروت ، سلسلة دراسات فلسطينية ، العدد ٥٢ ، يناير ١٩٦٩ م، ص ٦٢ وما بعدها.

٤- د. عبد الحميد زايد ، القدس الخالدة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ط٢ ، سلسلة تاريخ المصريين ، ٢٠٠٠ ، ص ١٧٣ _ ١٧٩.

٥- الشيخ عكرمة سعيد صبري ، منزلة القدس في الإسلام ، في : د. شفيق جاسر أحمد (محرر) ، القدس في الخطاب المعاصر ، جامعة الزرقاء الأهلية ، الزرقاء - الأردن ، ١٩٩٩ ، ص ٢٩-٣٤.

٦- راجع : وليد الخالدي ، الإسلام والغرب والقدس ، محلة الدراسات الفلسطينية ، العدد ٣١ ، صيف ١٩٩٧ م ، ص٨.

٧- د. عادل حسن غنيم ، حائط البراق أم حائط المبكي ، دار قباء للطبع والنشر والتوزيع ، القاهرة ، ٢٠٠١ . وتعود الإحالات هنا إلي العرض الذي كتبه محمد عيسي الشرقاوي للكتاب في صحيفة الأهرام على حلقتين في ٢٠٠١/٦/١١م، ص ٦ و ٢٠٠١/٦/١٢ م، ص ٧ .

٨- المصدر السابق .

٩- د. حازم نسيبة ، القدس المعاصرة التي أعرف ، في : توفيق أبو بكر (محرر) القدس والحال الفلسطيني وقراءات في الأمن القومي العربي ، (عمان : مؤسسة عبد الحميد شومان، و بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر)، ١٩٩٩م، ص١٣٢.

١٠- شمس الدين الكيلاني ومحمد جمال باروت ، الطريق إلي القدس ، المجمع الثقافي بأبو ظبي ، ٢٠٠٠ م، ص ٣٤٥.

١١- د. عز الدين فودة ، مصدر سابق، ص٧٦.

١٢- المصدر السابق ، ص ٧٩ - ٨٠ .

١٣- المصدر السابق ، ص ٨٢ .

١٤- نقلا عن : المصدر السابق ، ص ٨٣ .

١٥- د. أحمد صديقي الدجاني ، مستقبل الصراع العربي الصهيوني ، دار المستقبل العربي ، القاهرة، ١٩٨٧ م، ص ١١ .

١٦- نظر : د. عبد الوهاب المسيري ، " الصهيونية : نحو تعريف أكثر تفسيرية ١- وهم الوحدة اليهودية "، شئون عربية ، العدد ١٠٢ يونيو ، ص ٩٧ .

١٧- انظر : عبد العزيز محمد عوض ، الأطماع الصهيونية فى القدس ، في : الموسوعة الفلسطينية ، القسم الثاني الدراسات الخاصة ، المجلد السادس " دراسات القضية الفلسطينية "، بيروت ، ط١ ١٩٩٠ ، ص ٨٤٠ - ٨٤٤.

١٨- المصدر السابق ، ص ٨٥٣ .

١٩- د. عبد العزيز عوض ، متصرفية القدس أواخر العهد العثماني ، شئون فلسطينية ، العدد ٤ ، ١٧٩١ ، ص ١٢٨ .

٢٠- انظر د. عز الدين فودة ، مصدر سابق ، ص ١٠٠ .

٢١- للمزيد من التفاصيل انظر د. عبد العزيز محمد عوض ، الأطماع الصهيونية في القدس ، مصدر سابق ، ص ٨٤٨ - ٨٥٠ .

٢٢- نقلا عن د. إبراهيم محمود زعرور ، القدس في العهد الأيوبي ، شئون عربية ، العدد ٩٦ ، ديسمبر ١٩٩٨ ، ص ١٠٣ .

٢٣- نقلا عن :إبراهيم عبد الكريم ،" تهويد الحرم القدسي : دراسة توثيقيه في الذرائع والوقائع"، شئون عربية ، العدد (٩٦) ديسمبر ١٩٩٨ ، ص ١٢٤.

٢٤- نقلا عن : د. عبد العزيز عوض ، الأطماع الصهيونية فى القدس ، ص ٨٣٩ .

٢٥- انظر . دوري جولد ، " القدس : الحل الدائم " ، مجله الدراسات الفلسطينية ، العدد ٢٦ ، ربيع ١٩٩٦ ، ص ١١٨ - ١١٩ .

٢٦- المصدر السابق ، ص ١١٧ - ١٢١ .

٢٧- د. بيان نويهص الحوت ، " القدس هي القضية " ، المستقبل العربي ، العدد ٢٥٣ ، مارس ٢٠٠ ، ص ٥٢ .

٢٨- انظر الموقع التالي :

MartinGilbert,"Jerusalem- Whose City, "in : friends - icej . ca

٢٩- انظر إبراهيم عبد الكريم ، مصدر سابق ، ص ١٢٤.

٣٠- فؤاد إبراهيم عباس ، مصادر عروبة القدس شئون عربية ، العدد ٩٦ ، ديسمبر ١٩٩٨ ، ص٩ .

٣١- نقلا عن د . محمد شوقي عبد العال ،" السيادة علي القدس دراسة للدعاوي الإسرائيلية في ضوء أحكام القانون الدولي العام "، مجلة البحوث والدراسات العربية ، معهد البحوث والدراسات العربية ، القاهرة ، العدد ٣٣ ، يوليو ٢٠٠٠ ، ص ٣٦٠ .

٣٢- راجع : وبيان تويهص الحوت ، مصدر سابق ، ص ٥٣ .

٣٣- انظر مقدمة د. سحر الهندي في : كيث وايتلام ، " اختلاف إسرائيل القديمة : إسكان التاريخ الفلسطيني " ترجمة د. سحر الهندي ، سلسلة عالم المعرفة ، العدد ٢٤٩ ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، سبتمبر ١٩٩٩ ، ص ١٣ ـ ١٤ .

٣٤- نقلا عن د. عبد الوهاب المسيري ، الأيديولوجية الصهيونية ، سلسلة عالم المعرفة ، العدد ٦٠ ــ ٦١ ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، يونيو ١٩٨٨ ، ط٢ ، ص١٣٣.

٣٥- انظر محمد السماك ، نظرات في مسار الحركة الصهيونية والصراع العربي الإسرائيلي في مائة عام ، معهد البحوث والدراسات العربية ، القاهرة ، ٢٠٠٠ ، ص١٥ ، وتفصيل أكثر عند د.عبد الوهاب المسيري ،" الصهيونية : نحو تعريف أكثر تفسيرية ١- وهم الوحدة اليهودية "، شئون عربية ، العدد ١٠٢ ، يونيو ٢٠٠٠، ص ص ٩٨ ـ ٩٩ .

٣٦- راجع في هذا المعني : د . عز الدين فوده ، مصدر سابق ، ص ١٠٩، ١٥٨؛ وأيضًا د. خيرية قاسميه ، صندوق استكشاف فلسطين ١٨٦٥ ـ ١٩١٥" ، شئون فلسطينية ، العدد ١٠٤، يوليو ١٩٨٠ ، ص٧٢ .

٣٧- نقلا عن : د. عبد الوهاب المسيري ، " الصهيونيه : نحو تعريف أكثر تفسيرية ..." ، مصدر سابق ، ص ٩٧ ـ ٩٨ .

٣٨- للمزيد من التفاصيل : د. خيرية قاسميه ، مصدر سابق ، ص٧١ -١٠٠.

٣٩- المصدر السابق ، ص ٧٨ وما بعدها.

٤٠- انظر زياد مني ،" مائة عام من التنقيبات الآثارية في فلسطين تدحق الأوهام والمزاعم الصهيونية " ، شئون عربية ، العدد ١٠٤ ، ص ٩٢.

٤١- المصدر السابق ، ص ٩٢.

٤٢- راجع د . خيرية قاسمية ، مصدر سابق ، ص ٩٢ ـ ٩٤.

٤٣- انظر كيث ويتلام ، " اختلاف إسرائيل القديمة .." ، مصدر سابق ، ص ٥٥ - ٦٥. وكذلك: فؤاد براهيم عباس ، مصدر سابق ، ص ١٣-١٤.

٤٤- كيث وايتلام ، مصدر سابق ص ٤٥ .

٤٥- المصدر السابق ، ص ٤٨ -٥٠.

٤٦- نقلا عن : موريس جاكوبي ، مكانة القدس في الدين اليهودي ، في : مستقبل القدس العربية " أعمال ندوة مركز الدراسات العربي الأوروبي ، ط١ ، بيروت ، ١٩٩٩ م، ص ٩٠ .

٤٧- سارة هليم ، " سكين كبيرة تعمل في القدس تشريحا " مجلة الدراسات الفلسطينية ، العدد ١٩ ، صيف ١٩٩٤م، ص ١٢٥.

٤٨- للمزيد من التفاصيل : سليم تماري ،" القدس ١٩٨٤ : المدينة المهجرة " ، مجلة الدراسات الفلسطينية ، العدد ٣٨ ، ربيع ١٩٩٩م ص ١٣٩ - ١٤١ .

٤٩- انظر وليد الخالدي ، مصدر سابق ، ص ١٠ ؛ وأيضًا : د . بيان نويهض الحوت ، مصدر سابق ، ص ٧٢ .

٥٠- مراجع : أمجد أحمد جبريل ، قضية القدس بين سياسات التمهيد وتخاذل عالم المسلمين والصمت الدولي ، في : مجموعة باحثين ، تقرير " أمتي في العالم ١٩٩٩ " ، مركز الحضارة للدراسات السياسية ، القاهرة ، ٢٠٠٠ م، ص ٤٥٠ - ٤٥٣ .

٥١- انظر محمد السماك ، مصدر سابق ، ص ٣٦ .

٥٢- د . هنري كتن ، القدس ، ترجمة إبراهيم الراهب ، دار كنعان للدراسات والنشر ، دمشق ، ط١ ، ١٩٩٧م ، ص ٨٨ .

٥٣- محمد السماك ، مصدر سابق ، ص ٣٦.

٥٤- د. مكاري أرمانيوس ، الأملاك القبطية المصرية بالقدس الشريف ، صحيفة الأهرام ، ٢٠٠٠/٨/٢٥م ، ص ١٠ .

٥٥- مراجع مايكل دمبر ، "موقف الكنائس المسيحية في القدس في مواجهة الاحتلال" مجلة الدراسات الفلسطينية ، العدد ٤٧، صيف٢٠٠١م، ص ١٤٢.

٥٦- للمزيد من التفاصيل عن الحي الأرمني في القدس راجع د. بيان نويهض الحوت ، " صفحات أرمانية في تاريخ القدس " مجلة الدراسات الفلسطينية ، العدد ٤٣ ، صيف ٢٠٠٠ ، ص ٦٣ - ٧٣ ؛ وأيضًا : مايكل دمبر ، مصدر سابق ، ص ١٢٧ – ١٢٨ .

٥٧- راجع د. عبد العزيز عوض ، متصرفية القدس ...، مصدر سابق ، ص ١٣٣ .

٥٨- المصدر السابق ، ص ١٠٧ .

٥٩- انظر ناجي جرجي زيدان ، تاريخ السهجرة اليهودية إلى القدس بالأرقام ، صحيفة الحياة ، ٢٠٠١/٤/٢٩ ، ص ٢١.

٦٠- للمزيد من التفاصيل راجع : د. عبد العزيز عوض ، الأطماع الصهيونية في القدس ، مصدر سابق ، ص ٨٥١ .

٦١- راجع د. عبد العزيز عوض ، متصرفية القدس أواخر العهد العثماني ، مصدر سابق ، ص ١٣٤.

٦٢- ناجي جرجي زيدان ، مصدر سابق .

٦٣- انظر د. فارق الشناق ، القدس في الصراع الإسرائيلي العربي ، في : د. شفيق جاسر أحمد (محرر) ، القدس في الخطاب المعاصر ، مصدر سابق ، ص ص ٢١٨-٢١٩ ؛ وأيضا : د. عبد العزيز عوض ، الأطماع الصهيونية في القدس ، ص ٨٤٦.

٦٤- انظر: د. هيثم الكيلاني ، العرب والصهيونية والقرن الحادي والعشرين ، شئون عربية ، العدد ١٠٠ ، ديسمبر ١٩٩٩م ، ص ٤٩-٦٥.

٦٥- د. فاروق الشناق ، مصدر سابق ، ص ٢١٧ - ٢١٩.

٦٦- د. عز الدين فودة ، مصدر سابق ، ص ١١٦ وما بعدها.

٦٧- انظر د. حسام أحمد محمد هنداوي ، الوضع القانوني لمدينة القدس ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٩٩م ، ص ٦٩ - ٧٤.

٦٨- المصدر السابق ، ص ٧٤ - ٨٤.

٦٩- محمد خالد الأزعر ،" المشروع الصهيوني والقدس في عهد الانتداب محاولة لصناعة عاصمة "، شئون عربية ، العدد ٦٩ ، ديسمبر ١٩٩٨ ، ص ١٥٣.

٧٠- المصدر السابق ، ص ١٥٤.

٧١- انظر د. عادل حسين غنيم ، مصدر سابق ، وأيضا د. محمد الفرا ، " القدس والوثائق الدولية المنسية "، مجلة الحق ، (القاهرة : اتحاد المحامين العرب) ، العدد (٣) ١٩٩٩، السنة ٢٤ ، ص ٥٥ - ٥٦.

٧٢- إكرام محمد عدوان ، مشاريع تدويل القدس ١٩١٦ - ١٩٥٠ ، رسالة دكتوراة ، معهد البحوث والدراسات العربية ، القاهرة ، ١٩٩٩ م، ص ٢٨.

٧٣- المصدر السابق ، ص ٣٢ ، وكذلك د. حسام هنداوي ، مصدر سابق ، ص ٣٧ - ٣٨ ، وأيضا د. عبد العزيز عوض ، الأطماع الصهيونية في القدس ، ص ٨٥٨.

٧٤- محمد خالد الأزعر ، مصدر سابق ، ص ١٥٥ - ١٥٩.

٧٥- نقلا عن د. أحمد عبد الونيس شتا ، " السيادة العربية علي القدس دراسة تأصيلية في ضوء أحكام القانون الدولي المعاصر "، أعمال الندوة العالمية حول القدس ، الاتحاد البرلماني العربي ، الرباط ٢٦ - ٢٨ نوفمبر ١٩٩٨ ، ص ١٨٦.

٧٦- د. هنري كتن ، مصدر سابق ، ص ٣٠ .

٧٧- د.حسام هنداوي ، مصدر سابق ، ص ٣٩-٤٠ .

٧٨- المصدر السابق ، ص ٣٨ - ٣٩ .

٧٩- كامل محمود خلة ، فلسطين والانتداب البريطاني (١٩٢٢ -١٩٣٩)،مركز الابحاث بمنطقة التحرير الفلسطينية ، بيروت ، ١٩٧٤ ، ص ٤٥٨.

٨٠- د. حسام هنداوي ، مصدر سابق ، ص ٣٦ ؛ وأيضا : د. عز الدين فودة ، مصدر سابق ، ص١٥٩.

٨١- د. محمد خالد الأزعر ، صراع المؤسسات في القدس " ، مجلة البحوث والدراسات العربية ، القاهرة ، والعددان ٣١ - ٣٢ ، يوليو ديسمبر ١٩٩٩ م، ٤٥٦ وما بعدها.

٨٢- راجع : خليل التفكجي ، " الاستيطان في مدينة القدس : الأهداف والنتائج "، مجلة الدراسات الفلسطينية ، العدد ٣١ ، صيف ١٩٩٧ ،ص ١٤٧.

٨٣- بتصرف عن د. عبد العزيز عوض ، الأطماع الصهيونية في القدس ، مصدر سابق ، ص٨٥٨ .

٨٤- د. محمد خالد الأزعر ، صراع المؤسسات في القدس ، مصدر سابق ، ص ٤٥٧ وما بعدها.

٨٥- راجع : سمير الزبن ونبيل السهلي ، القدس معضلة السلام ، سلسلة دراسات استراتيجية ، العدد ٧ ، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية ، أبو ظبي ، ١٩٩٧ م، ص ٩٠.

٨٦- د. حسام هنداوي ، مصدر سابق ، ص ٤٢ .

٨٧- د. محمد خالد الأزعر ، صراع المؤسسات ... ، مصدر سابق ، ص ٤٥٧ - ٤٥٩.

٨٨- محمد خالد الأزعر، المشروع الصهيوني والقدس في عهد الانتداب، مصدر سابق، ١٥٥_١٥٨.

٨٩- انظر صالح مسعود أبو يصير ، جهاد شعب فلسطين خلال نصف قرن ، دار الفتح للطباعة والنشر ، بيروت ، ط٣ ، ١٩٧٠،ص ١٣٣ .

٩٠- د. محسن صالح ، " دفاعا عن المسجد الأقصي وحائط البراق ١٩٢٢-١٩٢٩" ، مجلة فلسطين المسلمة (لندن) ، نوفمبر ٢٠٠٠، العدد ١١ ، السنة ١٨ ، ص ٩٥ .

٩١- د. حسام هنداوي ، مصدر سابق ، ص ٤٦ .

٩٢- نقلا عن د. عادل حسين غنيم ، مصدر سابق .

٩٣- انظر د. حسام هنداوي ، مصدر سابق ، ص ٤٩ .

٩٤- راجع منير شفيق ، التجربة الفلسطينية قبل ١٩٤٧ و: ضياع الفرص " ، صحيفة الحياة ، ٢٠٠١/٦/١٠ ، ص ١٩ .

٩٥- إكرام عدوان ، مصدر سابق ،ص٤٧.

٩٦- المصدر السابق ، ص ٤٨.

٩٧- المصدر السابق ، ص ٥١ - ٥٤.

٩٨- للمزيد من التفاصيل : د. عز الدين فودة ، مصدر سابق ، ص ١٦١ وما بعدها ، وأيضا : د. خليل الحديثي ، قضية القدس في الأمم المتحدة ، في : د. شفيق جاسر أحمد (محرر) ، مصدر سابق ، ص ٩٦ ، وكذلك د. محمد طلعت الغنيمي ود. محمد سامي عبد الحميد ، قضية فلسطين أمام القانون الدولي ، منشأة المعارف ، الإسكندرية ،ط٢، ١٩٦٧ م، ص١٣٠.

٩٩- انظر د. حسام هنداوي ، مصدر سابق ، ص ٥٨ -٥٩.

١٠٠- للمزيد من التفاصيل المصدر السابق ، ص٥٩-٦٠ ؛ وأيضا : د. خليل الحديثي ، مصدر سابق ص ص ٩٨-١٠٠ ؛ تكولك د. هنري كتن ، مصدر سابق ، ص ٣٤-٣٥ .

١٠١- نقلاً عن طاهر شاش ، " مفاوضات التسوية النهائية والدولة الفلسطينية : الآمال والتحديات " دار الشروق ، القاهرة ، ١٩٩٩ ، ص ٩٠-٩١ .

١٠٢- محمود نعناعة ، حقوق الشعب العرب في فلسطين ، مؤسسة ناصر للثقافة ، دار الوحدة (بدون تاريخ نشر) ، ص٢٠ ؛ وأيضا : محمد شوقي عبد العال ، الدولة الفلسطينية : دراسة سياسية وقانونية في ضوء أحكام القانون الدولي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٩٢ ، ص ١٥٨ ـ ١٦٧ .

١٠٣- راجع د. خليل الحديثي ، مصدر سابق ، ص ١٠٣

١٠٤- المصدر السابق ، ص ١٠٣ - ١٠٤؛ وأيضًا : د. حسام هنداوي ، مصدر سابق ،ص ٦١

١٠٥- نقلا عن د. محمد شوقي عبدالعال ، السيادة على القدس ، ص ٣٥٦

١٠٦- انظر د . سالم الكواني ، وضع القدس في المحافل العربية والإسلامية والدولية ، الموسوعة الفلسطينية ،القسم الثاني (الدرسات الخاصة) ، مجلد ٦ ، بيروت، ط١ ، ١٩٩٠، ص ٩١٦ . وأيضًا : مجلس القدس العالمي ، " القدس : القرارات الدولية الكاملة ١٩٤٧ - ١٩٧٧" ،(بيروت : مجلس القدس العالمي ، ط١ ، ١٩٩٨ وكذلك د. أحمد عبد الونيس شتا ، مصدر سابق ، ص ١٨٦ وما بعدها ؛ وأيضاً : د . حسام هنداوي ، مصدر سابق ،ص ٨٩ وما بعدها.

١٠٧- نقلاً عن د. سالم الكسواني ، مصدر سابق ، ص ٩١٦ .

١٠٨- د. أحمد عبد الونيس شتا ، مصدر سابق ، ص١٩٥ والمزيد من التفاصيل : محمد شوقي عبدالعال ، الدولة الفلسطينية ، مصدر سابق ، ص ١٦٠ -١٦٢ .

١٠٩- د. أحمد عبدالونيس ، ص ١٩٤ ؛ وأيضًا : د.الغنيمي ود. عبد الحميد "قضية فلسطين أمام القانون الدولي" ، مصدر سابق ، ص ١٣٩ .

١١٠- بتصرف عن د. حسام هنداوي ، مصدر سابق ، ص ١٠١ .

١١١- نقلاً عن د. أحمد عبدالونيس شتا ، مصدر سابق ، ص ١٩٤ - ١٩٥.

١١٢- نقلا عن د. الغنيمي و د. عبدالحميد ، ص ١٣٩-١٤٠ . وانظر في نفس المعنى : د. حسام هنداوي ، مصدر سابق ، ص ١٠٠٠

١١٣- راجع هاني الحوراني ، " القدس في القرارات الدولية و السياسات الإسرائيلية بين عهد الانتداب ومسيرة التسوية السلمية في د . محمد إبراهيم منصور (محرر) ، القدس التاريخ والمستقبل ، أسيوط : جامعة أسيوط - مركز دراسات المستقبل ، ١٩٩٧ ، ص٤٩٠.

١١٤- د. فايز صايغ ، الديبلوماسية الصهيونية ، مركز الأبحاث بمنظمة التحرير الفلسطينية ، بيروت ، سلسلة دراسات فلسطينية ، العدد ١٣ ، مايو ١٩٦٧ ، ص ١٤٦ .

١١٥- نقلا عن د. عز الدين فودة ، مصدر سابق ، ص ١٨٣ .وانظر في نفس المعنى: مجلس القدس العالمي ، " القرارات الدولية الكاملة ...، مصدر سابق ، ص ٣٠ .

١١٦- انظر: حسن أحمد عمر ، " المركز القانوني للقدس عاصمة لفلسطين (١)"، صحيفة الأهرام، ١٩٩٨/٨/١١ ،ص ١٠.

١١٧- د. هنري كتن ، مصدر سابق ، ص ٣٩-٤٠ .

١١٨- د. وليد الخالدي ، مصدر سابق ، ص١١.

١١٩- نقلاً عن د. فايز صايغ ، مصدر سابق ، ص٨٤ .

١٢٠- راجع د. هنري كتن ، مصدر سابق ، ص٤٣ ، وأيضًا: د. عزالدين فودة ، مصدر سابق ،ص ١٨٨ وما بعدها .

١٢١- المصدر السابق ، ص ص ١٨٧ ـ ١٩٠

١٢٢- للمزيد من التفاصيل : د. سالم الكسواني ، مصدر سابق ، ص ٩١٨ .

١٢٣- راجع فوزية صابر ، القدس وهيئة الأمم المتحدة ، المستقبل العربي ، العدد ٢٥٨ ، السنة ٢٣ ، أغسطس ، ص ٤٣ .

١٢٤- د. هنري كتن ، مصدر سابق ، ص ٥٣ وما بعدها .

١٢٥- د. سالم الكسواني ، مصدر سابق ،ص ٩٢١ .

١٢٦- المصدر السابق ، ص ٩١٩ .

١٢٧- د. عبدالرحمن الصالحي ، مسألة تدويل القدس بين السياسة والقانون الدولي ، شئون فلسطينية ، العدد ٢٠٢ ، يناير ١٩٩٠ ، ص ٤٨.

١٢٨- نقلاً عن د. فايز صايغ ، مصدر سابق ، ص ١٥١ .

١٢٩- د. عزالدين فودة ، مصدر سابق، ص ١٨٢ .

١٣٠- فوزية صابر ، مصدر سابق ، ص ٤٢-٤٣ . وانظر نص القرار في : مجلس القدس العالمي، " القدس : القرارات الدولية .... " ص ٧٠-٧١ .

١٣١- فوزية صابر ، مصدر سابق ، ص ٤٢ .

١٣٢- د. هنري كتن ، مصدر سابق ، ص ٥٧.

١٣٣- د. حسام هنداوي ، مصدر سابق ، ص ١١٧ .

١٣٤- سمير الزين ونبيل السهلي ، مصدر سابق ، ص ٩٠.

١٣٥- د. هنري كتن ، مصدر سابق، ص ٥٨ .

١٣٦- للمزيد من التفاصيل راجع : د. عزالدين فودة ، مصدر سابق ، ص ٢١١-٢٣١ .

١٣٧- بتصرف من المصدر السابق ، ص ٢٢٣-٢٢٤ .

١٣٨- نقلاً عن د. محمد خالد الأزعر ، صراع المؤسسات في القدس ، مصدر سابق ، ص ٤٣٤ .

١٣٩- حول عدم تأثير اتفاقيات الهدنة بين إسرائيل والأردن على استمرار صلاحية الأحكام المتعلقة بتدويل القدس في قرار التقسيم ، انظر اللجنة المعنية بممارسة الشعب الفلسطيني لحقوقة غير القابلة للتصرف ، الأمم المتحدة ، وضع القدس ، نيويورك:الأمم المتحدة ، ١٩٩٧ ، ص ١و٥ .

١٤٠- د. حسام هنداوي ، مصدر سابق ، ص ١٢٢-١٢٧ .

١٤١- انظر أسامة حلبي ، الوضع القانوني لمدينة القدس و مواطنيها العرب ، مؤسسة الدراسات الفلسطينية ، بيروت ، ط٢ ،يناير ١٩٩٩ ، ص ٥ .

١٤٢- سمير جريس ، " القدس : المخططات الصهيونية ، الاحتلال ، التهويد " مؤسسة الدراسات الفلسطينية ، بيروت ١٩٨١ ،ص ٥٧ .

١٤٣- انظر Meron Benvenisti Jerusalem : The torn city (Jerusalem : Isratypeset Ltd; 1976 ;p 89)

في حين تشير بعض المصادر إلي أن سكان القدس العرب قبل احتلال ١٩٦٧ كان يبلغ ١٠٠ ألف انظر : سمير جريس ، مصدر سابق ، ص ٥٧.

١٤٤- طاهر شاش ، مصدر سابق ، ص ٨٩.

١٤٥- انظر كنموذج لهذه الدعاية الإسرائيلية : دوري جولد ،مصدر سابق ، ص ١١٧ - ١٢٣.

١٤٦- نقلاً عن : نداف شرجاي ، " أكثرية يهودية بأي ثمن " ، صحيفة هآرتس ، ٢٠٠٠/٦/١ ، في مجلة الدراسات الفلسطينية ، العدد ٤٣ ، صيف ٢٠٠٠ ، ص ٣٩.

١٤٧- راجع : أسامة حلبي ، مصدر سابق ، ص ٧-١٢.

١٤٨- انظر د. بيان نويهض الحوت ، القدس هي القضية ، مصدر سابق ، ص ٦٤-٦٥ ؛ وأيضًا د. مايكل دمبر ،" الاستيطان اليهودي في القدس القديمة " ، مجلة الدراسات الفلسطينية ، العدد ٨ ، خريف ١٩٩١ ، ص ٣٦-٣٧.

١٤٩- حول السياسة الإسرائيلية تجاه القدس منذ سنة ١٩٦٧ انظر المصدر التالي :

Michael Dumper , The politics of Jerusalem since 1967 , (New York : Columbia University press, 1997 . وراجع تبريراً لهذا السياسة الإسرائيلية وعرضا لها وجهة النظر

الإسرائيلية : Amir Cheshin , Bill Hutman and avi Melamed " Separate and Unequal" The Inside story of Israali rule in East Jerusalem ,(Cambridge : Harvard Universty press, 1999) .

١٥٠- نقلاً عن إبراهيم عبدالكريم ، مشكلة القدس وتصورات الحلول الإسرائيلية "، شئون عربية ، العدد ٩٠ ، يونيو ١٩٩٧ ، ص ١٤ .

١٥١- بتصرف عن د. مايكل دمبر ،" الاستيطان اليهودي في القدس القديمة " مصدر سابق ، ص٣٧ .

١٥٢- للمزيد من التفاصيل راجع : المصدر السابق ، ص ٣١ - ٥٧.

١٥٣- بتصرف عن خالد عايد " القدس الكبرى في أسار الأمر الواقع الصهيوني " مجلة الدرسات الفلسطينية ، العدد ١٥ صيف ، ١٩٩٣ ص ١٠٤.

١٥٤- أنظر : روحي الخطيب ، " تهويد القدس " ، الموسوعة الفلسطينية ، قسم الدراسات الخاصة، المجلد السادس ، ص ٩٠٣-٩٠٤.

١٥٥- د. بيان نويهض الحوت ، القدس في القضية ، مصدر سابق ، ص ٦٧ - ٦٨ .

١٥٦- جيفري أرونسون " القدس الكبرى تبتلع مساحة الضفة الغربية " مجلة الدراسات الفلسطينية، العدد ١٩ صيف ١٩٩٤ ، ص١١٨ - ١٢٠.

١٥٧- راجع : روحي الخطيب ، مصدر سابق ، ص ٩٠٣ ومابعدها.

١٥٨- ورد في جيفري أرونسون ، مصدر سابق ، ص ١١٨.

١٥٩- بتصرف عن : د. أحمد سعيد نوفل ، القدس بين التهويد والأمم المتحدة ومشاريع السلام " المستقبل العربي ، العدد ٧٤ أبريل ١٩٨٥ ، ص ٢٩.

١٦٠- نقلا عن إبراهيم عبدالكريم ، " المخططات الهيكلية الإسرائيلية لتهويد القدس " شئون عربية، العدد ١٠٢ ، يونيو ٢٠٠٠ ، ص ١١٦ - ١١٨.

١٦١- المصدر السابق ، ص ١١٧.

١٦٢- انظر : نداف شرجاى ، " أغلبية يهودية بأي ثمن " صحيفة هآرتس ، ٢٠٠٠/٦/١ ، في : مختارات إسرائيلية العدد ٦٨ ، السنة ٦ ، أغسطس ٢٠٠٠ ، ص ٥٤.

١٦٣- المصدر السابق ، ص ٥٤.

١٦٤- انظر صحيفة الحياة (لندن) ، ١٩٩٩/٨/٣٠ ، ص ٣.

١٦٥- وردت هذه التصريحات في صحيفة الحياة (لندن) ١٩٩٩/٨/٢٨

١٦٦- انظر سمير الزين ونبيل السهلي ، مصدر سابق ، ص ٣٦ .

١٦٧- راجع أحمد نافع ، " مسيرة السلام بين جشع الاستيطان الإسرائيلي والصمت الأمريكي " ، صحيفة الأهرام ٢٠٠٠/٥/١٢ ص ٥

١٦٨- انظر. Amir Cheshin , Bill Hutman and Avi Melamed , op cit, p 10

١٦٩- الهيئة العامة للاستعلامات ، " قضية القدس : رؤى وآراء " سلسلة دراسات دولية معاصرة، العدد ١٥١ (القاهرة : الهيئة) أبريل ١٩٩٩ م ،ص ٢٣ .

١٧٠- نقلا عن جيفري أرونسون ، " اسرائيل تبني القدس الكبرى في موقع المدينة الخالدة " مجلة الدراسات الفلسطينية ، العدد ١٩ ، صيف ١٩٩٤ ، ص ١١٥ .

١٧١- حمدي شكري الخواجا ، " واقع التنمية والاستثمار في القدس والحاجة الى دور عربي إسلامي فاعل "، المستقبل العربي ، العدد ٢٧٠ ، أغسطس ٢٠٠١ ، ص ٥٢ .

١٧٢- المصدر السابق ، ص ٥٣ .

١٧٣- نداف شرجاي ، " نداف شرجاي ، " يبنون الأغلبية الفلسطينية " صحيفة هآرتس ٢٠٠٠/٦/٥ في : مختارات إسرائيلية ، العدد ٦٨ السنة ٦ أغسطس ٢٠٠٠ ص ٦٠ . وأيضا أسامة حلبي ، مصدر سابق ، ص ١٠٩ وما بعدها .

١٧٤- الهيئة العامة للاستعلامات ، " قضية القدس: رؤى وآراء ، ص ٢٥ .

١٧٥- حمدي شكري الخواجا ، مصدر سابق ، ص ٥٢-٥٣ .

١٧٦- انظر صحيفة القدس العربي (لندن) ١٩٩٩/٦/٢١.

١٧٧- انظر د. السيد أحمد عبدالخالق ، قواعد اللعبة الديموقراطية في القدس ، صحيفة الأهرام ١٩٩٩/٨/٢٠ ؛ وأيضًا سمير الزين ونبيل السهلي ، مصدر سابق ، ص ٢٤؛ وكذلك : اللجنة المعنية بممارسة الشعب الفلسطيني لحقوقه غير القابلة للتصرف والأمم المتحدة ، "وضع القدس" ، مصدر سابق ، ص ٢٣ .

١٧٨- للمزيد من التفاصيل راجع : تقرير منظمتي بتسليم وهموكيد " الرحيل السري : إلغاء إقامة الفلسطينية في القدس الشرقية مجلة الدراسات الفلسطينية ، العدد ٣١ ، صيف ١٩٩٧ ، ص ١٢٧ -١٣٢.

١٧٩- نداف شرجاي ،" المجاري تناسب شرق المدينة والأموال تناسب في غربها " ، صحيفة هآرتس ٢٠٠٠/٦/٧ في : مختارات إسرائيلية ، العدد ٦٨ ، السنة ٦ ، أغسطس ٢٠٠٠ م ، ص ٦١ .

١٨٠- حمدي شكري الخواجا ، مصدر سابق ، ص٤٤ - ٦٠.

١٨١- للحصول على تفاصيل أكثر عن سياسة الإغلاق الإسرائيلية نظر : د.إدوارد سعيد ، " أوسلو ٢ : سلام بلا أرض "، دار المستقبل العربي ، القاهرة ، ١٩٩٥ ص ١١٧ – ١١٨. وأيضًا د. عماد عواد ، " الخطوط الحمراء : مقومات السلام الإسرائيلي " سلسلة دراسات استراتيجية ومستقبلية العدد ٢ ، معهد البحوث والدراسات العربية ، القاهرة ، ٢٠٠٠م ، ص٧٢.

١٨٢- حمدي شكري الخواجا ، مصدر سابق ، ص ٥٥ وما بعدها .

١٨٣- انظر : د. حسام هنداوي ، مصدر سابق ، ص ١٨٣ - ١٨٤ . وراجع نص القانون في : أسامة حلبي ، مصدر سابق ، ص ١٢٥.

١٨٤- نقلاً عن د. حسام هنداوي ، مصدر سابق ص ١٨٤ - ١٨٥.

١٨٥- نقلاً عن ميخال بيلغ ، " بلفاست أو بروكسل : القدس تنتظر قرار الحكم " ملحق صحيفة هآرتس ١٩٩٤/٦/٣ ، في مجلة الدراسات الفلسطينية ، العدد ١٩، صيف ١٩٩٤ ، ص١٢٨.

١٨٦- راجع نص القرار عند : أسامة حلبي ، مصدر سابق ، ص ١٣٢-١٣٣.

١٨٧- المصدر السابق ، ص ٢٧ - ٢٨ .

١٨٨- المصدر السابق ، ص ٢٨ - ٢٩ .

١٨٩- انظر د. أحمد سعيد نوفل ، مصدر سابق ص ٣٨ .

١٩٠- نقلا عن أسامة حلبي ، مصدر سابق ، ص ٣٤-٣٥ .

١٩١- المصدر السابق ، ص ٤٤.

١٩٢- راجع صحيفة الأهرام ١٩٩٨/١٢/١ ، ص ١.

١٩٣- روحي الخطيب ، مصدر سابق ، ص ٨٩٠.

١٩٤- انظر د. مصطفى أحمد فؤاد ، الأماكن الدينية المقدسة من منظور القانون الدولي: دراسة تطبيقية للانتهاكات الإسرائيلية بالأماكن المقدسة في فلسطين "، دون دار نشر ١٩٩٨ ، ص٢٢٤ .

١٩٥- أسامة حلبي ، مصدر سابق ص ٣١ - ٣٢ .

١٩٦- حول حكم المحكمة الإسرائيلية العليا الصادر في ١٩٩٥/٨/٣ انظر نسرين عبد القادر ، قضية القدس وتأثيرها على التسوية السلمية بين العرب وإسرائيل ، كراسات استراتيجية خليجية ، العدد ٢ مركز

الخليج ، القاهرة ، ١٩٩٧ ، ص ٢٠ ، وحول حكم المحكمة الصادر في ١٩٩٩/٧/٢ انظر صحيفة الأهرام ١٩٩٩/٧/٢٢ .

١٩٧- راجع أسامة حلبي ، مصدر سابق ، ص ٣٠ -٩٤ وما بعدها .

١٩٨- فوزية صابر ، مصدر سابق ص ٤٤ .

١٩٩- د. خليل الحديثي ، مصدر سابق ، ص ١٢٠ .

٢٠٠- انظر توماس ماليسون و سالي ماليسون ، تحليل لقرارات الأمم المتحدة الرئيسية المتعلقة بقضية فلسطين من وجهة نظر القانون الدولي ، الأمم المتحدة ، نيويورك ، ١٩٧٩؛ ص٥٤_٥٧ .

٢٠١- انظر نص القرار في مجلس القدس العالمي " القدس القرارات الدولية الكاملة " ، مصدر سابق ص ٧٣ - ٧٤ .

٢٠٢- راجع نص القرار في : المصدر السابق ، ص ٧٥-٧٨ .

٢٠٣- المصدر السابق ، ص ١٧٠-١٧٢.

٢٠٤- هنري كتن ، مصدر سابق ، ص ١١٤.

٢٠٥- راجع نصوص هذه القرارات في مجلس القدس العالمي، مصدر سابق ، ص ٧٥-١٦٧.

٢٠٦- انظر نصوص القرارات مجلس الأمن في المصدر السابق ، ص ١٨٢ - ١٩٨.

٢٠٧- راجع قرارات اليونسكو (المؤتمر العام والمجلس التنفيذي) في: المصدر السابق، ص٢١١ - ٢٧٩. وانظر بعض الأمثلة لقرارات الجنة حقوق الإنسان، في هنري كتن، مصدر سابق، ص١١٦.

٢٠٨- انظر هنري كتن، مصدر سابق، ص ١٢٥-١٢٩؛ وأيضًا د. حسام هنداوي، مصدر سابق ، ص٢٧٩ وما بعدها.

٢٠٩- راجع د. أحمد عبد الونيس ، مصدر سابق ، ص ٢٠٢ - ٢٠٥.

٢١٠- د. حسام هنداوي ، مصدر سابق ، ص ٣٦٩ .

٢١١- للاطلاع على تفنيد للمبررات الإسرائيلية القائلة بنظرية الدفاع وفراغ السيادة انظر : د. أحمد ثابت الادعاءات الإسرائيلية لعدم الالتزام باتفاقية جنيف ، مختارات إسرائيلية ، العدد ٥٧ ، السنة ٥ سبتمبر ١٩٩٩ ، ص ٧٨ ، وأيضًا : أسامة حلبي ، مصدر سابق ، ص ٤٧-٥٩ .

٢١٢- نقلاً عن د. عزالدين فودة ، مصدر سابق ،ص ٢٣٥.

٢١٣- بتصرف عن د. أحمد الرشيدي ، "بعض مشروعات التسوية السلمية لقضية القدس" ، في د. أحمد الرشيدي (محرر) القضية الفلسطينية وآفاق التسوية السلمية ، القاهرة : مركز البحوث والدراسات السياسية - كلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة ، ١٩٩٨ ، ص ٢٥٠- ٢٥١.

٢١٤- انظر دوري جولد ، مصدر سابق ، ص ١٣٨.

٢١٥- المصدر السابق ، ص ١٤٠.

٢١٦- حول بقاء السيطرة الإسرائيلية على القدس الشرقية مع منح الفلسطينيين ما يسمى "بالسيادة الوظيفية " المتعلقة بتسيير بعض الوظائف في المدينة كالتعليم والصحة وغيرها انظر نداف شرجاي ،"عندما تلتقي السيادة والله "، صحيفة هآرتس ٢٠٠٠/٦/١٨ ص ٦٠ - ٦١.

٢١٧- نقلا عن طارق عزب أمين ومحمد أمين المصري ، " نجاح السلام أو فشلة يتوقف علي السيادة في الحرم ، (الحلقة الاولى)، صحيفة الأهرام ٢٠٠٠/١٠/١، ص ٧.

٢١٨- راجع نداف شرجاتي ، " هكذا ستقسم القدس من جديد " ، صحيفة هآرتس ، ٢٠٠٠/٦/١٣، في مجلة الدراسات الفلسطينية ، العدد ٤٣ ، صيف ٢٠٠٠ ، ص ٥٣.

٢١٩- انظر نداف شرجاي ، " عندما تلتقي السيادة والله " ، مصدر سابق ، ص ٦٠ -٦١.

٢٢٠- المصدر السابق ، ص ٦١.

٢٢١- نقلا عن دوري جولد ، مصدر سابق ، ص ١٤١.

٢٢٢- د. أحمد صدقي الدجاني ، الخطر يتهدد بيت المقدس ، مركز الإعلام العربي ، سلة كتاب القدس (١) ، القاهرة أكتوبر ٢٠٠٠، ص ١٣٥ . وراجع تصريحات نائب وزير الدفاع الإسرائيلي (افرايم سنيه) حول منح الفلسطينيين ثلاث قري تسمى (القدس) في : صحيفة الحياة ، ٢٠٠٠/٣/١٣ ، ص ٧.

٢٢٣- نقلا عن : د. عبد الوهاب المسيري ،" الصهيونية : نحو تعريف أكثر تفسيرية ٢- استعمار استيطاني إحلالي " ، شئون عربية ، العدد ١٠٣ ، سبتمبر ٢٠٠٠ ، ص ١٢٥.

٢٢٤- راجع صحيفة الأهرام ، ٢٠٠٠/٥/٢٣ ، ص٩.

٢٢٥- نداف شرجاي، " لا تنازل لا مساومه "،صحيفة هآرتس ، ٢٠٠٠/٦/٤، في: مجلة الدراسات الفلسطينية ، العدد ٤٣ ،صيف ٢٠٠٠، ص ٤١.

٢٢٦- بنحاس عنبري ،" قدس البشر "، صحيفة معاريف ، ٢٠٠٠/٥/١٧، في مختارات إسرائيلية، العدد ٦٨ ، السنة ٦ ، أغسطس ٢٠٠٠ م ، ص ٥٣.

٢٢٧- ورد في طارق عزب ومحمد أمين المصري ، مصدر سابق.

٢٢٨- راجع د. أحمد صدقي الدجاني ، انتفاضة الأقصى و تفجر الحل العنصري لفلسطينيين ، دار المستقبل العربي، القاهرة ، ٢٠٠١، ص ١٦١.

٢٢٩- للمزيد من التفاصيل د. كلوفيس مقصود ،" بين سلامنا وسلامهم "، صحيفه الحياة ، ٢٠٠٠/٩/٨م ، ص ٧.

٢٣٠- انظر ممدوح نوفل، " عملية السلام بعد قمة كامب ديفيد الثانية " ، مجلة الدراسات الفلسطينية ، العدد ٤٣ ، صيف ٢٠٠٠، ص ٩٤.

٢٣١- راجع : د. وليد الخالدي، " لهذة الاسباب وجب رفض مشروع باراك - كلينتون للقدس ، صحيفة الحياة ، ٢٠٠٠/٨/٢١.

٢٣٢- المصدر السابق.

٢٣٣- انظر محمد سيد أحمد ، " حول تدويل القدس " صحيفة الأهرام ، ٢٠٠٠/٩/٧، ص ٢٢.

٢٣٤- راجع تصريحات أحمد قريع رئيس المجلس التشريعي الفلسطيني في صحيفة الأهرام ، ٢٠٠٠/٩/٧ ، ص ٨.

٢٣٥- انظر تصريحات يوسي بيلين وزير العدل الإسرائيلي في : صحيفة الحياة ، ٢٠٠٠/٨/٣٠، ص ٣.

٢٣٦- نقلا عن يوسي كاتس ، " بن جوريون بدأ ، وباراك يواصل "صحيفة هآرتس ٢٠٠٠/٧/١٦، في : مختارات إسرائيلية ، العدد ٦٨ ، السنة ٦ أغسطس ٢٠٠٠، ص ٦٨ .

٢٣٧- ورد في طارق عزب ومحمد أمين المصري ، مصدر سابق .

٢٣٨- انظر خالد عايد ، مصدر سابق ، ص١٠١ .

٢٣٩- انظر د. محمد عبد السلام سلامة ، الصراع الفلسطيني الإسرائيلي وقضايا المرحلة النهائية بين قواعد القانون واختلال القوي والموازين ، (القاهرة : شبكة المعلومات الجامعية ، جامعة عين شمس) ، ط١ ، ٢٠٠١ ، ص ٥١٩ .وللحصول علي تفاصيل عن تهويد القدس بين عامي (١٩٩٣و ٢٠٠٠) انظر : د. بيان نويهض الحوت ، القدس هي القضية ، ص ٦٦ - ٦٩ .

٢٤٠- إبراهيم عبد الكريم ، المخططات الهيكلية الإسرائيلية لتهويد القدس ، مصدر سابق ، ص١٢٥.

٢٤١- راجع محمد خالد الأزعر ، مستقبل قضية القدس في ظل التسوية السلمية للصراع العربي الإسرائيلي ، المركز العربي للدراسات الاستراتيجية ، سلسلة قضايا أستراتيجية ، العدد ١ يناير ١٩٩٦ ، ص٢.

٢٤٢- نقلا عن محمد خالد الأزعر ، صراع المؤسسات في القدس ، مصدر سابق ، ص ٤٣٩ .

٢٤٣- د. حازم نسيبة ، مصسر سابق ، ص ١٤٢ .

٢٤٤- حول هذا الرأي انظر : خليل سامي ، " النظرية العامة للتدويل في القدس " ، رسالة المعاصر دكتوراة ، كلية الحقوق ، جامعة القاهرة ، ١٩٩٦ ، ص ٦٤٠ .

٢٤٥- د. عز الدين فودة ، مصدر سابق ، ص ١٨٣ .

٢٤٦- د. محمد الفرا ، قضية القدس علي الساحتين العربية والدولية شئون عربية ، العدد ٤٠ ، ديسمبر ١٩٨٤ ، ص ١١ . وأيضًا : محمد خالد الأزعر ، مستقبل قضية القدس ، مصدر سابق ، ص ٦.

٢٤٧- راجع تشريل روبنبرج ، " إدارة بوش والفلسطنيون : إعادة تقييم " ، في : د. ميخائيل سليمان (محرر) فلسطين والسياسة الأمريكية من ويلسون إلى كلينتون ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ،ط١، ١٩٩٦، ص٢٩٩.

٢٤٨- انظر د. محمد السيد سعيد ، تأملات حول أسلوب التفاوض الإسرائيلي "، عالم الفكر ، (الكويت : المجلس الوطني للثقافة والفنون الآداب ، المجلد ٢٥، العدد ٤، أبريل، يونيو ١٩٩٧، ص ٧٢ . وأيضا : د. هيثم الكيلاني ، النظرية الإسرائيلية في التفاوض ، مركز الدراسات العربي الأوروبي ، باريس ١٩٩٦ ، ص ٢٤ - ٢٥.

٢٤٩- انظر تصريحات إيهود باراك في صحيفة الأهرام ١٩٩٩/١١/٨.

٢٥٠- راجع صحيفة الحياة (لندن) ، ١٩٩٩/٣/١٧.

٢٥١- محمد السيد سعيد ، مصدر سابق ، ص ٧٤ . وأيضا مداخلة د. حسين نافعة ، في د. أحمد يوسف أحمد وآخرين، "القمة العربية وانتفاضة الأقصى حلقة نقاشية"، المستقبل العربي، العدد ٢٦٢، ديسمبر ٢٠٠٠م، ص ١١٩.

٢٥٢- رهام الفقي ، القدس في الخطاب الإسرائيلي ، السياسة الدولية ، العدد ١٣٨ ، السنة ٣٥ ، أكتوبر ١٩٩٩ م، ص ٩٧-٩٨ .

٢٥٣- روحي الخطيب ، مصدر سابق ، ص ٩٠٣ - ٩٠٤ .

٢٥٤- محمد خالد الأزعر ، " مستقبل قضية القدس ...، مصدر سابق ، ص ٦-٩ .

٢٥٥- انظر ممدوح نوفل ، آفاق الوضع الفلسطيني في الضفة الغربية بعد اتفاق طابا واغتيال رابين " مجلة الدراسات الفلسطينية ، العدد ٢٥ ، شتاء ١٩٩٦م ، ص ٦٠ .

٢٥٦- راجع د. عبد العليم محمد ، الانتخابات الإسرائيلية " الكنيست الرابعة عشرة ١٩٩٦م " ومستقبل التسوية ، مركز البحوث والدراسات السياسية - كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة ، ١٩٩٦ م، ص ٣٩. وأيضا أسامة حلبي ، مصدر سابق ، ص ٤٤ .

٢٥٧- هالة منصور ، القدس في الفكر الإسرائيلي ، مختارات إسرائيلية ، العدد ٥٧ ، السنة ٥ سبتمبر ١٩٩٩ م، ص ٧٥ .

٢٥٨- انظر ابراهيم عبد الكريم ، المخططات الهيكلية الإسرائيلية لتهويد القدس ، مصدر سابق ، ص١٢٦.

٢٥٩- صحيفة الحياة (لندن) ، ١٩٩٩/٤/٢٦م .

٢٦٠- صحيفة الحياة، ١٩٩٩/٤/٢٤ ، وأيضا ، د. محجوب عمر ، القدس والمزايدات الانتخابية الإسرائيلية ، صحيفة القدس العربي (لندن) ، ١٩٩٩/٤/٣٠ م.

٢٦١- صحيفة الحياة ،١٩٩٩/٥/١٧م.

٢٦٢- محمد سيد أحمد ، " تفكيك عملية السلام ذاتها ...لا السلطة الفلسطينية فقط " ، صحيفة الأهرام ، ٢٠٠١/٨/٩ .

٢٦٣- انظر صحيفه الأهرام ، ٢٠٠١/٨/١٣ .

٢٦٤- د.محمد السيد سعيد ، مصدر سابق ، ص ٧٣ - ٧٥ .

٢٦٥- انظر التفاصيل في صحيفة الحياة ، ٢٠٠٠/٢/١٩.

٢٦٦- ورد في طارق عزب ومحمد أمين المصري ، مصدر سابق.

٢٦٧- المصدر السابق.

٢٦٨- إبراهيم عبد الكريم ، مشكلة القدس وتصورات الحلول الإسرائيلية ، مصدر سابق ، ص ١٥-١٦.

٢٦٩- انظر تصريحات فيصل الحسيني في : صحيفة الأهرام ، ١٩٩٩/٥/٣.

٢٧٠- خطة إسرائيلية متكاملة لتهويد القدس ، مجلة الشروق ، (الإمارات) دار الخليج للصحافة والطباعة والنشر ، العدد ٣٧٣ ، ٣١/٥-١٩٩٩/٦/٦، ص ١٥ - ١٦ .

٢٧١- نداف شرجاي ، " يبنون الأغلبية الفلسطينية " ، صحيفة هآرتس ، ٢٠٠٠/٦/٥، في مختارات إسرائيلية ، العدد ٦٨ ، السنة ٦ ، أغسطس ٢٠٠٠ ، ص ٥٨ .

٢٧٢- د. عماد عواد ، مصدر سابق ، ص٧٦.

٢٧٣- ابراهيم عبد الكريم ، مشكلة القدس وتصورات الحلول الإسرائيلية ، مصدر سابق ، ص ٨ .

٢٧٤- روحي الخطيب ، مصدر سابق ، ص ٨٨٧.

٢٧٥- محمد خالد الأزعر ، صراع المؤسسات في القدس ، مصدر سابق ، ص ٤٧٢.

٢٧٦- المصدر السابق ، ص ٤٧٢ - ٤٧٣ .

٢٧٧- ميخال بليغ ، مصدر سابق ، ص ١٣٠. وأيضاً: دوري جولد ، مصدر سابق ، ص ١٤٢ .

٢٧٨- ميخال بليغ ، ص ١٢٩.

٢٧٩- بتصرف عن: حسن فؤاد " بيت الشرق : تحدي التاريخ "، صحيفة الأهرام ، ١٩٩٩/٤/٣٠، ملحق الجمعية ، ص٩.

٢٨٠- انظر: صحيفة القدس العربي (لندن) ١٩٩٩/٥/٢١.

٢٨١- راجع للمزيد من التفاصيل : ذر وليد الخالدي ، " المكتبة الخالدية في القدس : صراع متعدد الوجوه من أجل البقاء بعد نكسة ١٩٦٧"، صحيفة الحياة ، ٢٠٠١/٧/٦، ص ٢١ .

٢٨٢- محمد خالد الأزعر ، صراع المؤسسات في القدس ، ص ٤٧٧-٤٧٨.

٢٨٣- د. عبد الوهاب المسيري ، الأكاذيب الصهيونية من بداية الاستيطان حتي انتفاضة الأقصي ، سلسلة اقرأ ، العدد ٦٦١، دار المعارف ، القاهرة ، ٢٠٠١، ص ١١٧ -١٤٢ .

٢٨٤- نقلا بتصرف عن جونين جينات، " مهزمون " ، صحيفة هاتسوفية ، ٢٠٠٠/٥/٩ ، في مختارات إسرائيلية ، العدد ٦٦، السنة ٦، يونيو ٢٠٠٠ ، ص ٨٠ - ٨١ .

٢٨٥- انظر صحيفة الأهرام ، ٢٠٠٠/٧/٢٦.

٢٨٦- راجع تطورات هذا الموضوع في صحيفة الأهرام أعداد ٢٠٠١/١/٣٠ ، ٢٥ /٢٠٠١/٤ ، ٢٠٠١/٥/١٨.

٢٨٧- انظر صحيفة الاهرام ، ٢٠٠١/٧/١٠.

٢٨٨- راجع صحيفة الحياة ، ٢٠٠١/٧/٢٦.

٢٨٩- صحيفة الحياة ، ٢٠٠١/٧/٢٩ وأيضا : محمد مصطفى ، " مسيحيو القدس يرفضون تدخل إسرائيل في انتخاب البطريك الجديد "، صحيفة الأهرام ، ٢٠٠١/٨/٦.

٢٩٠- انظر صحيفة الحياة ٢٠٠١/٨/١١ ؛ وصحيفة الأهرام ٢٠٠١/٨/١٣.

٢٩١- صحيفة الأهرام ، ٢٠٠١/٨/٤.

٢٩٢- صحيفة الحياة ،٢٠٠١/٧/٢٩.

٢٩٣- نقلاً عن د. عبد الوهاب المسيري ، الإمكانات الأيديولوجية الصهيونية ، المستقبل العربي ، العدد ٢٥٨ ، أغسطس ٢٠٠٠ ، ص ٧٦.

٢٩٤- د. وحيد عبد المجيد ، " هل نحسم الصراع في ٢٠٤٨ ؟.. مهمات عربية لتعزيز تهديد إسرائيل ديموجرافيًا" ، صحيفة الحياة ، ٢٠٠١/٧/٢١، ص ٧.

٢٩٥- انظر تصريحات شيمون بيريز في : صحيفة الحياة ، ٢٠٠١/٨/٢٤ ، ص ٣.

٢٩٦- نقلاً عن الهيئة العامة للاستعلامات ، مصدر سابق ، ص ١٦-١٧.

٢٩٧- نقلاً عن نداف شرجاي، " هكذا ستقسم القدس من جديد " مصدر سابق ، ص ٥١.

٢٩٨- انظر : د. سعيد الحسن ، المهمة العاجلة من أجل تكامل الحكومي والأهلي لنصرة القدس ، صحيفة الشرق الأوسط (لندن) ، ٢٠٠٠/٨/٥.

٢٩٩- نقلاً عن المستشار طارق البشري ، عن القدس وفلسطين (وعاؤها الجغرافي) في: تقرير أمتي في العالم ، مركز الحضارة للدراسات السياسية، ١٩٩٩، ص٤٢.

فهـرس عـام للكتـب السـتة

الكتاب الأول

الكتاب الثانى

الكتاب الثالث

الكتاب الرابع

الكتاب الخامس

الكتاب السادس

هذه الحولية

أمتى فى العالم

* تحدد مناطق الاهتمام والمجال الحيوى لها العوالم المتنوعة عالم الأحداث والأفكار والأشخاص والرموز المرتبط بعالم المسلمين.

* وتحيى معنى الأمة كوحدة تحليل، وليس معنى ذلك تخطى الواقع أو القفز عليه بل هو تعبير عن افتقاد معنى الأمة الجامعة، الأمة نسق جامع بين الجماعة الوطنية ووحدات الانتماء الفرعى الحاضنة والتى تعنى تفعيل وتوظيف هذه التكوينات المتنوعة فى خدمة المصالح والأهداف الكبرى والمقاصد الكلية التى تصب فى فاعلية الكيان وعافيته.

* وتعنى أن الأمة الإسلامية دائمًا فى قلب العالم سواء فى مرحلة نموها وقوتها ووحدتها وصعودها أو سواء فى مرحلة جمودها وتخلفها وضعفها وتجزئتها، وإذا كانت المراحل المتعاقبة من تاريخ الأمة تبرز التطور فى هذا الوضع المحورى، سواء كانت الأمة شاهدة أو مشهودة، فإن المرحلة الراهنة من تاريخ الأمة فى نهاية القرن العشرين بعد انتهاء الحرب البارد تمثل مرحلة من مراحل إعادة تشكيل مناطق هذه الأمة والعلاقات فيما بينها والعلاقات بينها وبين بقية العالم.

* وتتبصر هذه المرحلة من إعادة التشكيل باعتبارها حلقة من حلقات سابقة فى مسلسل التحول من الشهود إلى المشهودية خلال القرن التاسع عشر والقرن العشرين، والتى مارس فيها «الخارج» «والآخر» أو «الغير» تأثيراته على الأمة وبصورة متصاعدة، لا تعكس فقط ما أضحى عليه «الخارج» من قوة ومكنة، ولكن ما أضحى عليه الداخل من ضعف ووهن.

* * *

تعر



* تم تأسيس مركز الحضارة للدراسات السياسي فى ديسمبر ١٩٩٧ ليقوم على تن
تتكون من عدة مستويات، وغايتها الأولى إصدار سلسلة من الكتب والدراسات فى ا
تهتم بقضايا الأمة الإسلامية وهمومها.

* ويهدف لتحقيق التواصل والتفاعل بين اتجاهات فكرية مختلفة يربطها جميعًا الح
مصالح الأمة العربية والإسلامية، ويغطى مناطق الاهتمام بعالم المسل

* يأمل المركز مد جسور التعاون والتفاعل مع مفكرينا وعلمائنا فى كافة التخصص
إلى تعبئة الجهود البحثية لجيل الشباب من الباحثين، واستكتابهم فى موضوعات تت
المسلمين مع إتاحة الفرصة لهم للاستفادة من تجربة كبار الأساتذة والخبراء.

* تعتبر هذه الحولية ﴿**أمتى فى العالم**﴾ باكورة إنتاج المركز.